Colecția HOMO RELIGIOSUS
Coordonator: SANDU FRUNZĂ

Coperta: CĂLIN STEGEREAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
VIANU MUREŞAN
Fundamentele filosofice ale magiei / Vianu Mureşan. - Cluj-Napoca: Dacia, 2000
356 p.; 20,5 cm. - (Homo religiosus)
Bibliogr.
ISBN 973-35-0875-6

141.33

© Copyright Editura Dacia, 2000
Str. Ospătăriei nr. 4, RO -3400, Cluj-Napoca
Tel./fax: 064/42-96-75

Redactor: DANA PRELIPCEANU-POP
Tehnoredactor: ANAMARIA RUSU
Comanda nr. 4118

în atenția furnizorilor de carte:
Timbrul literar se virează la Uniunea Scriitorilor din România, cont 2511.1-171.1 ROL, BCR Unirea

VIANU MUREŞAN

,. • V ' • .r* .
-

FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE MAGIEI

Prefață de AUREL CODOBAN

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2000

133
M 96

.îBLIOTKCA JUKţKAM
"PETRE WJLFIT
MABAMLWES
547674

"547674*

Tiparul executat la O&D&G S.R.L. Cluj
Str. Zaharia Carcalechi nr. 7
Tel. 092-776327

PREFAȚĂ

Ceea ce lipseşte culturii româneşti actuale este un mediu constituit prin tradiție al receptării, interacțiunea între persoane ale căror judecăți de valoare să constituie o plasă care să rețină creatorii şi operele cu adevărat importante. Derularea prea rapidă şi superficială, după decenii de fixație într-un marxism devenit numai ideologie de partid, a unui secol de filosof ie n-a readus gândirea liberă, ci, în cea mai mare măsură, a schimbat numai vocabularul şi exigențele instalării într-un alt somn dogmatic. Au apărut astfel noi blocaje la lectură, percepția noastră culturală a fost deformată, prin presiune, într-o altă direcție. Ni se spune acum: «De vreme ce ,,vrem să intrăm în Europa" trebuie să ne conformăm ideilor ei şi să acceptăm moda impusă de VIP-urile ei filosofice. Ceea ce s-a produs local e fie prea tradițional, fie a fost iremediabil afectat de naționalism şi comunism. Şi, oricum, gândirea poetică (sensul pe care îl dau aici este cel heideggerian) a unui Cioran sau Blaga nu se ridică la înălțimea filosofiei de aiurea...»

Trebuiau spuse toate acestea pentru că Vianu Mureşan chiar aici se situează statistic: undeva între Blaga şi Cioran. Desigur, cu un mic adaos european, de Levinas, mai degrabă decât de Heidegger... Se află aici în exercițiu o gândire poetică pozitivă şi instaurativă, nu negativ-rabinică, suspicioasă şi dizarmonică, cum este cea la modă în Occident. De aceea, împotriva unei percepții perverse, orientată de negativ, suspiciune şi dizarmonie vreau să previn în primul rând. Cred că trebuie apreciată îndrăzneala de a scrie cum gândeşti, de a depune mărturie pentru propria ta atitudine, în loc de a te ascunde în spatele unor jocuri discursive la modă, reproducând fără nici o opțiune atitudinile standardizate deja ale altora, trăitori în partea mai bună a lumii. Or, Vianu Mureşan este cu siguranță unul dintre tinerii gânditori care îşi asumă propria ființă, care este sincer cu sine şi vrea să fie sincer şi cu ceilalți. Opțiunea lui este una gnostică, sau, pentru a fi mai exacți, el se înscrie în tradiția sintezei hermetice. Este cât se poate de clar că istoria filosofiei a urmat succesivele tematizări a ,, ceea ce este ", *a cunoaşterii, iar acum a comunicării. Aflat acum, ca noi toți,*

într-o tematizare filosofică a comunicării, Vianu Mureşan revine la prima tematizare, la onto-teologie, la „ştiința magică". Demersul lui se întoarce în direcția contrară celei a „dezvrăjirii lumii", care a fost generatoare modernității.

Dacă vrem să căutăm o axă profundă a cărții, ea este identitatea dintre Eros şi Magie. întreaga putere a magiei este totuna cu iubirea (erosul), ne spune Vianu Mureşan, înscriindu-se într-o lungă listă ce duce, invers, de la Culianu spre Ficino, apoi spre neoplatonicieni şi Platon, şi mai departe, spre Empedocle şi orfici. Modernitatea noastră târzie înclină mai degrabă să spună invers: întreaga putere a iubirii e magie! De aceea vreau să previn împotriva unei a doua posibile neînțelegeri reamintind, împotriva excesivilor pozitivişti ai istoriei filosofiei, că primii, marii filosofi greci au fost, potrivit atât criteriilor contemporanilor lor, cât şi celor ale noastre, nişte teosofi. Nici nu ştiu dacă obiecția bună n-ar fi una inversă: o dată gândirea poetică orfică, gnostică ori hermetică asumată, recursul obligat prin tradiție la ideile, conceptele şi clasificările filosofice sunt mai degrabă un lest, decât aripi ale gândului.

Parcă prevenindu-ne, înainte de a intra deplin în text, Vianu Mureşan ne istoriseşte o parabolă hermetică. „ Faptele şi întâmplările noastre primesc viață şi trăiesc numai întrucât sunt povestite; la fel cele ale altora. Mergem spre moarte adunând toate poveştile celor pe care i-am cunoscut, ne-au vorbit şi i-am ascultat. Ajungem astfel la judecata divină transportând cu viața noastră şi poveştile vieților celorlalți. Cred că soarta noastră va fi aşa de frumoasă precum poveştile ce le vom spune Domnului despre prietenii noştri, cunoscuții noştri şi neprietenii noştri. Viața pe care le-o va da mărturisirea noastră atunci ne va fi răsplată sau pedeapsă. Cât de zgârcit sau cât de bogat vom încânta urechea divină amintindu-i pe prietenii noştri, atâta va fi ospățul „ vieții de apoi". Amestecând uşor lucrurile şi epocile rămâne să atragem cu această parabolă luarea-aminte cititorului. Dar şi să urăm, în spiritul ei, autorului ca povestea pe care cartea lui o spune singurei divinități pe care modernitatea noastră târzie o admite şi o recunoaşte, aceea a lectorului - ipocrit sau nu dar frate al nostru - să fie cât mai lungă în timp şi ca magia textului să-i aducă iubirea cititorilor.

AUREL CODOBAN

Cuvânt prealabil

Adesea lecțiile cele mai importante le învățăm prea târziu, atunci când evenimentele pe care le-am fi putut preveni ori schimba s-au petrecut deja, au intrat în zestrea infailibilă a trecutului de unde ne pândesc exigent ca o ecuație perfect rezolvată; sau, unele lecții nu mai ajungem să le învățăm nici măcar când e prea târziu, nici atunci când oricum nu ar mai putea schimba nimic pentru noi; ne petrecem către moarte cu aceeaşi stânjenitoare neştiință cu care ne-am înfățişat vieții. Doar că avem memoria mai încărcată, regretele mai grave, nedumeririle mai riguros exprimate. Mâinile ne rămân cumințI şi tăcute ca şi lutul aşteptând să-i împărtăşească paşnica umilință. Picioarele, tot mai greoaie de la un an la altul, par a năzui de la o vreme să-nvețe cum să fie rădăcini, să se statornicească într-un loc după inutila osteneală de-o viață, să cutreiere ca nişte vene îndărătnice straturile pământului până către inima lui caldă unde trebuie că gângureşte fratele mic al soarelui legănat de fiicele grijulii ale lui Hades; de atâta cuvioasă scrutare privirile ochilor, învechite, au ajuns, asemeni pânzei, tot mai rărite şi mai slabe; formele, care atât de candide s-au lăsat nutrite de ochi, nu mai ştiu nici un leac pentru a-i alina ciudata căutătură cotrobăind oarecum dincolo de lume. De pe buze, fierbințeala sărutului s-a zburătăcit ca o pasăre ce nu-şi mai află locul în vechiul ei cuib, lăsând în locul lui vorbele înțelepte. Sărutarea e semnul înțelepciunii atunci când încă buzele nu au devenit atât de reci, încât să se mulțumească a modula sunete, şi inima n-a secat atâta, încât să nu se aprindă atunci când ochii s-au încântat. Mai târziu, transformăm în poeme vechile săruturi, în poveşti vechile îmbrățişări; cuvintele păzesc ceea ce ne-a mai rămas dintr-o viața irepetabil consumată, cu încântări şi regrete pe care nu le va putea nega nici timpul, nici veşnicia, decât

după ce vor fi scăpat de sub oblăduirea unei limbi. Adevărata uitare se află în puterea cuvântului; viețile noastre sunt prea agresiv doritoare să fie luate în seamă de cuvinte, să li se satisfacă narcisiaca vocație de-a-şi zări mereu şi mereu propriul chip în oglinda limbii. Aceeaşi limbă, unică pentru toți, de la facerea lumii şi până-n ultimul ei ceas, suportă cu vădită greutate patima solicitării bietelor noastre aventuri în lume. într-un moment târziu al ființei, ca acesta în care noi cutreierăm limba, puterea ei de-a ne ține minte a fost aproape anihilată, oricum marcată de-o gravă amnezie. Tot mai puține evenimente rămân în ea şi ele pentru puțin timp. Limba, ca orice ființă ce e menită a-şi târî destinul printre cotloanele timpului, îmbătrâneşte şi ea , apoi uită tot, ceea ce eufemistic putem numi moarte. Atunci când în limbă nu mai e loc de noi, deja am intrat pe tărâmul neființei, căci limba e memoria activă a ceea ce suntem sau am fost vreodată. Când nu mai încăpem în limbă, nu mai suntem nicăieri de unde să se poată auzi vreun ecou al fostei noastre făpturi. Dincolo de limbă suntem atât de bine ascunşi, încât numai ochiul atotvăzător îşi mai permite să ne zărească, chiar dacă noi n-o mai ştim, chiar dacă nu mai deținem ceva prin care să putem afla asta. Suntem atunci acolo unde uitarea îşi încropeşte cuib, în delta râului Lethe ce-adună ca pe nişte prețioase aluviuni patimile, gândurile, jalea, credința, ura şi blestemele tuturor celor ce au viețuit vreodată în *lume.* Aici ne vom întâlni avânturile pribege ale propriilor suflete şi, dacă ne va fi îngăduit, vom învăța cine am fost.

Ne îngrijorează constant faptul de a fi creditați sub imaginea, cu greu impusă, a echilibrului, a raționalității, a stăpânirii propriului câmp intențional, a veracității proiectelor conştiente. De vreme ce ne permitem *să ținem lecții,* ne pare rezonabil să fim ascultați, crezuți sau criticați, dar oricum luați în atenție. Faptul de a fi pare tot mai intens substituibil celui de-a fi creditat. Dincolo de ce facem, scriem, muncim, creăm etc, dincolo de ceea ce, într-un cuvânt, ex-punem, cine mai ştie cu adevărat ce ne frământă, încotro mergem sau cădem, de ce ne trudim să fim observați? Cine mai poate lua aminte la atâtea vieți ce se perindă prin fața ochilor şi să le asculte bătăile inimii, să le urmărească murmurul buzelor, să le învețe jocul privirilor. Nimeni nu o poate face, şi e necuviincios să mai dorim a fi *interesanți,* a deveni centre de curiozitate sinceră sau disimulată. Numai că nu ne stă în putință să ne furăm pe noi înşine atenției îngerilor, dacă bineînțeles încă nu i-am plictisit, dacă nu s-au convins încă de inutilitatea speranței că a mai rămas ceva recuperabil pentru *gusturile lor.* Chiar dacă am stăpânit integral axiomele intersubiectivității şi am epuizat

toate utopiile legate de aceasta, nimic nu ne justifică supralicitarea dezamăgirii până la a o extinde asupra cereştilor ocrotitori. Ei nu sunt neapărat traumatizaţi de faptul că nu-i credem, nu-i ascultăm, nu-i învăţam. Atunci când nu le mai putem face nici un rău, ei ne pot întotdeauna compătimi şi chiar mai mult. Cinismul nostru e cea mai bună examinare a propriilor harisme. Ei ne pot rămâne cu adevărat *aproape* abia după ce ne-am epuizat toate mijloacele prin care am vrut să ni-i facem străini. Este ca şoapta discretă a iubirii după ce tumultul urii a obosit, căzând neputincios la pământ. Nu mai e nimic ce să ne despartă. Fără îngeri în atenţia cui am putea să mai stăruim cu adevărat? Nimeni nu este cineva care să merite în mod continuu a fi un *centru* de interes. Intrăm şi ieşim din atenţia celorlalţi aşa cum intrăm şi ieşim din somn. Dez-interesul e ca un somn al conştiinţei; primele lecţii despre moarte le luăm pe calea dez-interesului. Când putem fi dezinteresaţi de cineva, atunci deja el a murit, din fericire doar pentru conştiinţa noastră. Oroarea gigantică a vieţii omeneşti stă în aceea că trebuie să cultive dez-interesul pentru a putea trăi, pentru a fi atent, lucid, integrat criteriilor de sociabilitate. Nu putem menţine activă mereu imaginea tuturor celorlalţi şi să stăruim cu egală încântare în preajma tuturor. Trebuie mereu alungaţi, uitaţi, sacrificaţi şi daţi pierzării; trebuie "ucise" mereu chipurile lor în conştiinţa mea. Trebuie să-mi construiesc criterii de elecţiune astfel încât mereu *numai* cineva, *numai* câţiva, *numai* unii să-mi poată fi apropiaţi. *Poarta* conştiinţei este strâmtă, casa ei este zgârcită, cel ce păzeşte intrarea aprig ca un cerber. Suntem blestemaţi a ne mulţumi cu fărâmele ospăţului intersubiectivităţii. Timpul prin care trecem e subţire şi ascuţit ca şi sabia peste râul ce ne desparte de infern; cei mai mulţi cădem ori ne tăiem picioarele. Numai după ce am uitat riguros unii de alţii, după o adâncă indiferenţă aşezată pe inimă ca un mucegai sufletesc, putem vedea *realizări, împliniri, izbânzi, performanţe, progrese* în cazul unora, atâta vreme cât dincolo de ei - şi în aceeaşi lume - mult mai mulţi cad, bolesc, se descompun de vii, îşi pierd nădejdea, zămislesc orori, se tânguie neauziţi, îşi blestemă viaţa fără a şti dacă merită sau nu s-o mai îndure, fără a fi găsit fericirea suferinţei lor sau a celor dragi. Nu caut acum raţiuni patetice pentru a le fi solidar; înţeleg că *chipul* lumii văzut din cer este fatal unitar şi stigmatizat de această întunecime a suferinţei nevăzute, puhoi peste fiii muritorilor.

Este meschin să-ţi rezumi solidaritatea cu cel ce suferă doar la simple compasiuni patetice. Dar acceptarea senină a unei necesităţi infailibile care judecă şi restituie fiecăruia ceea ce merită, folosindu-se de impecabilul cântar karmic, înseamnă complacerea în uitarea faptului că s-a ivit peste jalea lumii un dumnezeu al suferinţei pentru a

tămădui suferința, un dumnezeu al iubirii pentru a vindeca jalea, unul al milei pentru a compromite matematica perfectă a *dreptei judecăți.* Nu mă poate convinge vinovăția cuiva atâta vreme cât încă mă ocrotește grația iubirii, atâta vreme el îmi este aproape precum inima, stă blând, binefăcător şi curat înaintea mea precum prescura pe masa altarului. Dacă iubirea divină nu-i în măsură să exorcizeze pricinile de învinovățire şi pedeapsă, atunci tot mecanismul lumii e putred, toate nădejdile noastre sunt vulgare, toți prietenii cu care ne-am cinstit bietele zile pământeşti sunt umbrele firave ale morții. Un singur enunț trebuie să conteze în toată cunoaşterea noastră, o singură axiomă concentrează ceea ce cred că merită înțeles prin magie: iubirea lui Dumnezeu este sursa eliberării/exorcizării/mântuirii/desăvârşirii lumii, de la greierii veseli şi libelule până la îngerii vanitoşi ce-şi exersează sofistica pe treptele poleite ale ierarhiei căzute. Pe fața pământului şi în adâncurile lui, în apele râurilor repezi, ale mărilor şi oceanelor, în aer şi în foc, în lumină şi eter se află nebănuit de multe făpturi ce n-au intrat în calculele noastre, ce nu şi-au găsit recunoaştere în Conştiința cogitativă, care n-au ajuns la urechea noastră şi nici sub privirea noastră n-au căzut. E inutil să încercăm un catalog a ceea ce există sau poate exista. Nici a înțelege, nici a ne mira nu ne-ar ajunge puterile. In seama cui stau toate acestea? Şi ce întemeiere epistemologică au tezele ştiințelor noastre? Trebuie mai întâi să învățăm a ne judeca propriile puteri, a ne mulțumi cu mediocrele noastre ştiințe, a respecta cuviincios ceea ce în mod evident infinit ne depăşeşte. Este un refugiu nedemn de o minte limpede faptul de a teoretiza o cunoaştere totală, integrală, accesul la adevărul *pur,* performanța gândirii ființei absolute. Facem asta de mii de ani fără nici o sfială; ne avântăm mirați de abilitatea de-a pluti printre postulate transcendente, în domenii din ce în ce mai lipsite de orice limite între care să le putem înțelege; vorbim de Dumnezeu, infinit, absolut, adevăr, mister etc, cu nonşalanța unor potcovari afumați care ştiu bizarul secret de-a rotunji cu cuțitul copitele măgarilor. Dacă după tot ce am izbândit pricinile suferințelor s-au aglomerat peste noi ca bubele pe trupul lui Iov şi în lumea performanțelor noastre ne simțim împliniți ca un pepene gras, crescut pe o grămadă de gunoi, cui mai avem noi dreptul să-i prescriem rețete de cunoaştere, acțiune, fericire? Cât de mult ar putea funcționa concluziile noastre într-o lume cu adevărat infinită, într-o ordine divină, pentru o ființă perfectă? Suntem solidari într-un narcisism de specie; ne preocupă cu inevitabilă satisfacție faptul de a ne defini centrali, superiori, cauze finale ale realității. Considerăm că realitatea ne e atât de îndatorată pentru cinstea ce i-am făcut-o de a trăi în ea, încât să se comporte ca principiu antropic; să se transforme continuu

într-un festin de la care noi să plecăm întotdeauna satisfăcuți. Nu acceptăm prea multe surprize, în nici un caz nu-i permitem aroganța de-a ne considera simple accidente într-o provincie neluată în seamă de zei, îngeri, demoni. Mândria ne-a mers atât de departe, încât am clădit opere prin care să celebrăm curiozitatea pe care o reprezentăm pentru Zei/Dumnezeu, câştigul pe care aceştia/El l-au avut cunoscându-ne. Intențiile, proiectele, finalitățile lor trebuie să ne implice destinul ca pe o ecuație necesară fără de care tot edificiul lor s-ar clătina. Ceea ce ne emoționează în destinul omului în lume este că n-a realizat decât arareori cât este de derizoriu. Nu ca simpli muritori, ci ca specie şi ca lume suntem derizorii în perspectiva a ceva cu adevărat divin, infinit, Transcendent. Cu toate acestea nu vom înceta vreodată plăcutul năravde-a ne osanaliza *măreția,* de-a ne celebra *unicitatea,* de-a ne dogmatiza *taina.* Marile pricini ale angoasei, neîmpăcării, depresilor, suferinței provin din anormale aşteptări nejustificate cu care am camuflat destinul uman; nu mai deținem adevărata măsură a ceea ce suntem, nu mai ştim ce e natural, simplu, cuviincios în prezența noastră pe un bulgăre de pământ epuizat, sub razele unui soare bolnav, la marginea unei galaxii rumegate de abis, în grija unui dumnezeu pe care l-am compromis metodic. Este stringentă o pocăință generală, mărturisirea erorilor noastre ca istorie/specie, punerea în fața unui judecător drept al păcatelor noastre. Asta nu e o exaltată utopie, ci mai degrabă o fatală soluție ultimativă. Suntem deja în pragul unei conştiințe holonice, comunicăm cu uşurință pe întreaga planetă. Dacă avem o măcar rudimentară responsabilitate reciprocă trebuie să ne îndemnăm la sinceritate, grijă, smerenie. Altfel vor curge victimele asemeni mustului în fierbere dintr-un butoi pe cale să explodeze.

Dintre lucrurile cu care momim conştiința să năzuiască spre un mereu alt demers este sentimentul împăcării. Nu ştiu dacă este o virtute, dar ar fi necuviincios să-l socotim un simplu păcat. Operez cu vădită dificultate această dihotomie agresivă care percepe toate întâmplările decizionale în termeni de bine-rău. Oricare ar fi numele lui într-o axiologie eticizantă sentimentul neîmpăcării şi-a onorat statutul cauzal în raport cu cele mai radicale transformări ale istoriei. Sunt multe chipuri în care acesta se comporta de la neîmpăcarea cu sine, cu partenerul (soț, soție, iubit/ă) cu profesia, cu societatea civilă, cu legile, cu condiția siocială, până la neîmpăcarea cu via-ța/Dumnezeu. Cea mai ex-centrică, din perspectiva axiologiei anarhice, e neîmpăcarea cu statutul canonizat ştiințific de *simplu muritor.* Este prea viguros simplist să judeci faptul de-a trăi ca unul în

vederea sau alternativ celui de-a nu trăi; de asemenea este jenantă definiția vieții doar ca stăruință în formele individuale empiric cognoscibile. înțelesul restrictiv al vieții este acela de viață în trup, epifania organicului, şi cu acest înțeles se satisface jalnica conştiință de sine. Omul îşi face din corporalitate un stigmat al prezenței şi configurează filosofii ale corporalității orbit de captivitatea ei insinuantă. Fără a înțelege prea mult despre viață îi deplânge trecerea o dată cu neplăcuta surpriză a stagnării organice, o dată cu disfuncția trupescului.

Matricea formală nemaiavând suport imediat pare atunci a nu mai exista, a fi dispărut. In experiență nu se pot percepe purele matrici formale, ci numai corpurile impregnate pe seama cărora acestea se arată, se prezintă vederii şi analizei. Ca principiu, informația deținută în matrice este indestructibilă; la nivel de infinitate nu se pot emite judecăți; însă ceea ce este corpul pare umbra rătăcită a unei atare matrici. Pe ea se întemeiază lanțul filiațiilor şi de asemenea recurența ensomatică; aceeaşi matrice formală poate impregna, dacă e *condamnată,* un set indeterminat de corpuri relativ identice, oricum ataşate unui element comun. în culturile religioase ea fost numită în toate felurile: suflet, spirit, dublul eteric, corp subtil, corp cauzal etc. Rolul ei a fost aproximativ acelaşi: a prezerva esența unei vieți dincolo de moartea corpului aferent. Matricea formală apare ca informație activ-pasivă ordonatoare a substanței dar şi receptoare la calitățile substanței configurate. Ea naşte un om dar îi şi receptează toate impulsurile/intențiile/proiectele căpătând pe parcurs o nouă consistență. Nu rămâne mereu aceeaşi relație activ-pasiv, manifest-recesiv. Ceea ce intenționează de-a lungul unei vieți o ființă se adună în statutul pasiv al matricei lui sub formă de informație vitală (păcate/merite); astfel ca la o ulterioară ensomatoză acea matrice să-şi poată dezvolta un coeficient de acțiune-recesiune diferit ca mod aparent. Orice act devine cauză informală pentru substanța matriceală pe care o modelează încontinuu lasându-i un substrat vag de identitate constantă. Sufletul este coruptibil însă nu destructibil; acesta e principiul de la care pornesc sistemele etico-religioase. Legea morală apără integritatea incoruptibilă a sufletului şi o depreciază (condamnă pe cea coruptă/ibilă).

Suntem vulnerabili prin aceea că trăim sub imperiul dorinței. Orice ființă ce doreşte e *posedată* de dorință, iar obiectul dorit devine *legătura* magică. Nu există în paralel şi libertate, şi dorință. Budha nu

s-a înşelat, răul atârnă de eternitatea dezirantă, de imposibilitatea de-a fi şi altceva decât vehicule anarhice ale dorinţei. Nici Schopenhauer nu s-a înşelat, dorim orice, oricine am fi, de la faptul existenţei până la ambiţia atotputerniciei. Monstrul dorinţei îşi recrutează prozeliţii cu eficienţă impecabilă. Obţinerea eliberării presupune mai întâi emanciparea de umilitorul servilism idolatru închinat cotidian dorinţei. Nu ştim cu siguranţă ce suntem; ştim însă deseori ceea ce dorim; ne identificăm prin pulsiunile dezirante. Persoana noastră se configurează ca un spectru chinuit al infinităţii dorinţei. Chiar statutul *ontologic* al lumii e contaminat de apriorismul dorinţei; caracterele *concrete* sunt contrafăcute pe seama lui. Greşeala, umilinţa şi moartea ţin de fenomenalitatea dorinţei. Dincolo de ea nu mai e nimic de pierdut ori de câştigat; e tărâmul fără patimi şi frustrări, cel al Păcii neprihănite. în esenţă e vulgar să-ţi doreşti ceva pe acest pământ, atâta vreme cât tot ceea ce poate fi câştigat poate fi pierdut, şi cel ce câştigă/pierde e la rându-i *pierdut* la pragul morţii. Nu încerc aici o confesiune budhistă, fac doar constatarea alienării în care am căzut şi cad mereu din pricina vreunei dorinţe, fără a-mi putea recuza sentimentul posedării. Dacă ceva merită înţeles prin diabolism, acel lucru cred că e dorinţa.

Dorinţa e proiectul posesiv asupra spaţiului şi timpului, dorim lucruri sau evenimente; dorim să avem şi să fim; să dominăm prin poezie sau prin imagine, autoritate/credit; să ne dominăm pe noi sau pe ceilalţi; să fim manufacturierii propriului destin sau al altora, devenim pustnici sau revoluţionari. Diferenţele ţin de aparenţe. Cel ce nu e posedat de nici o dorinţă nu se mai interesează nici de viaţă, nici de moarte, nici de pământ şi nici de cer, nici de lumea de aici, nici de cea de dincolo, nici de jale, nici de bucurie, nici de apreciere, nici de blam. El nu ştie dacă există sau nu există şi nici nu operează cu atare dihotomii pe placul rapsozilor de bâlci ce-şi zic filosofi. Căci, pierduţi în vraja seducătoarelor noţiuni şi categorii cu care se îndeletnicesc printr-un soi de autoerotism noetic, uită ceea ce numesc ei *a fi, lumea, realitatea obiectivă;* e mirajul aparenţelor în care mereu se săvârşesc incomensurabile acte echivalabile înţelesului comun al morţii, că viaţa e aparenţa complice disimulativă a morţii, ca nu e deloc justificat să pretindă a fi exceptate de la paradoxul heraclitean *suntem şi nu suntem.* Lumea, conceptul tare al ştiinţei şi filosofiei, nu e mai mult decât un athanor alchimic în care ceva se distruge în vederea transferului/transmutaţiei în altceva, ceva moare pentru a se muta într-o nouă viaţă. Obiectivitatea, realitatea, nemijlocitul, datul concret nu sunt obiecte ale naturii cât ale cunoaşterii; sunt mediatori lingvis-

tici/noetici ai puterii de raportare la alteritatea onirică externă subiectului. Dorința de cunoaştere forțează *lumea* să se preteze la o reducție teoretică, să devină obiect discursiv; însă această facilă alchimie a minții nu are mai mare relevanță decât trucurile retorice ale celui ce pledează o cauză deja pierdută. Actul major, în cel mai sobru înțeles, al teoretizării se instituie pe aceeaşi temelie pe care se iscă visele şi coşmarurile nopților blânde sau agitate; este în temeiul lui un vis abstract al conştiinței diurne.

Aşa cum ființa lumii care nu aderă la conştiință nu devine niciodată operatorul subiectivității, nu capătă realitate logică, tot aşa ființa personală ce nu şi-a găsit reprezentare în memorie, imaginație, intelect, nu *este,* în sensul acordat de conştiință lui *a fi.* Nu putem delimita în noi înşine pe cel ce *este* de cel ce *nu este,* nu putem cuantifica gradul de nonființă cu care trăim, nu ştim cât de mult corespundem înțelesului grav de non-realitate. Cu toate sforțările viguroase pe care le întreprindem de la începutul timpului, nu suntem, indivizi şi specie, decât miniatura ilizibilă de pe un petec de pânză luată de vânt. Abia când imaginăm/intuim copleşitoarea măreție a lui *dincolo* înțelegem cu toată oroarea cât de nefiresc e să ne socotim agenți ai realului, să stăruim în angoasa pozitivă de-a numi, analiza şi valida ființa lumii. Este o voluptuoasă năzuință aceea de a fi o constantă în ordinea realului, şi ființa umană pare a fi secularizat această patimă uitând că, fără s-o ştie, poate reprezenta *obiectul* similar al unor patimi identice întreținute dintr-un colț al lumii de altcineva, în mod ironic pradă şi el aceluiaşi sorț.

Dintotdeauna ceva deja există; mult anterior naşterii noastre, o lume înspăimântătoare în măreția ei, emoționantă în frumusețea ei, angoasantă în cruzimea-i fatală, impresionantă în solemnitatea-i lipsită de sforțări, şi-a împlinit deja rosturile. Ne tragem rădăcinile din toată această vastitate de neimaginat şi rămânem angajați pentru tot restul de viața, aici sau dincolo, dincolo de dincolo. De la primul scâncet până la oftatul muribundului toate gesturile unei vieți sunt, în esență, limbajul naturii ce reverberează poetic pe seama unei biete făpturi muritoare; poemul despre noi este atât de sărăcăcios încât să înceapă atunci când luăm aminte că suntem şi să se sfârşească atunci când peste mintea noastră coboară pleoapele obosite ale uitării; cu moartea şi moartea morții, cu viața ciclică şi învierea, poemul vieții se rosteşte mereu şi bardul e singurul ce-şi mai aude glasul, dar asta nu-l face să tacă, nu-i alterează verva solemnă. Orice născut e integral condiționat; orice făcut e înrobit naturii şi legității. Nimeni nu e nenăscut ori

nefăcut în arealul lumii, deci nu poate scăpa multiplelor ei condiționări; în esență, viața e o Condiție. Chiar şi cele mai intime acte, gândurile şi emoțiile cele mai rafinate sunt forme reactive; se ivesc pe condiția subzistenței mele în exact contextul multiplu condiționat al realității în care mă aflu: timp, relații, loc; în alt timp, în alt loc şi-n alte structuri relaționale aş reacționa altfel, aş fi altceva, oricâte asemănări s-ar putea păstra. Nevoile, dorințele ,aspirațiile, imperativele, pasiunile macină constant sămânța vieții în lume, nu se poate petrece nici un fenomen subiectiv care să nu fie cauzat de vreuna sau mai multe din acestea. De la muncă, economie, comerț, ştiință, artă, filosofie, religie şi până la frivolul obicei de a *omorî timpul* toate actele sunt întemeiate pe un set de condiții, care pândesc, urmăresc, marchează, limitează traseul devenirii personale. Nu poți lua decizia de a fi liber pentru că a decide e deja condiționare; eliberarea survine o data cu luciditatea, ca act necondiționat, neproiectat, neîntreținut metodic şi cu sistem. Nu te poți comporta ca şi cum ai fi liber atâta timp cât ştii, vrei, doreşti, susții sau negi, reacționezi sau provoci reacții. A nu fi liber, a nu putea fi necondiționat, a nu te comporta ca un *obiect* simplu exorcizat de apărarea oricărui angajament față de lumea ca atare înseamnă, într-un limbaj detestabil prin precizia lui, a fi manipulat/înrobit.

Identitatea umană, cea în care credem şi de care ne emoționăm e condiționată/contrafăcută cultural; învățăm cine suntem şi ne pretăm la a ne asuma ceea ce am aflat despre noi; credem, gândim, vorbim, muncim, iubim, urâm, distrugem, visăm, căutăm, pierdem... etc. pentru că am învățat să credem în asta. Tot efortul istoriei noastre se rezumă la istovitoarea misiune de-a întreține *certitudinea* că suntem cineva, cu un anume destin, cu anume capacități, cu anume meniri, cu aptitudinea de a fi fermecați de propria excepție în sânul lumii; prin istorie întreținem un narcisism de specie; ne căutăm, ne tatonăm, ne inventăm şi reinventăm, scriem şi rescriem aventurile prin care să ne impresionăm de noi înşine. Comitem în mod ştiințific o constantă contagiune magică a memoriei prin contrafacere expectativă; învățăm să credem că am fost/suntem ceea ce se spune despre noi; ne confecționăm memoria ca pe un turn Babei amalgamând toate formele imaginarului, pasionalului, analizei, scontând astfel să atingem absolutul. învățăm prin istorie cum să ne vizăm propriile vieți, propriile imperative, cum să dorim, ce să devenim, ca cine sau ce să fim. Obsesia vulgară de a stabili de unde ne tragem şi spre ce tânjim a

părut a fi o virtute majoră a ştiinţei explicative. NU am putut îndura libertatea de a fi în absenţa coerciţiei explicative; vrem să ne asigurăm de temeiurile noaste transcendentale, vrem să ne convingem unii pe alţii de însemnătatea prezenţei noastre, ca indivizi sau specie, vrem să secularizăm ţelurile vieţii inventând o mitologie a eminenţei raţionale pe care numai noi o satisfacem şi de care cu siguranţă Dumnezeu şi Fiinţa trebuie să ţină seamă. Cu naivitate de Tezeu mergem pe firul amintirilor noastre şi admitem că am străbătut labirintul lumii. Impunem vieţii criterii de cunoaştere, de realitate, de bine, de sens ca şi cum ar fi silită să ne dea seamă; îi recuzăm *aroganţa* de a fi naturală, firească, de a se petrece în toată miraculoasa ei bogăţie antinomică; îi propunem să ne facă ceva/cineva, să ne ducă undeva, să ne faciliteze satisfacţia de sine, satisfacţia că gândim, trăim, facem, iubim, schimbăm, dregem; o întâmpinăm cu un apriorism axiologic din care nu ne permitem să scape ceva; chiar maortea trebuie să fie, în vreun fel, să semnifice, să ducă undeva, să-şi divulge o noimă. Nu mai trăim în mod inocent pentru că ştim cum să trăim, ştim ce vrem, ce trebuie să dorim, să facem, să realizăm, unde să ajungem, spre ce să tindem. Nu mai admitem ca viaţa să fie neconformă cu proiecţiile, cunoştinţele, finalităţile noastre; îi impunem un imperativ antropologic pe care nu tolerăm să-l sfideze/neglijeze. Ne folsim de Dumnezeu pentru a ne exorciza temerile, pentru a ne refugia dinaintea angoaselor, pentru a ne tămâia nimicnicia; justificăm pe seama lui visele şi dorurile noastre majore; Lui îi *permitem* să ni le împlinească sau sfideze, dar nicidecum să nu ţină cont de ele în nici un fel; vrem să fim fericiţi, nemuritori, liberi, iluminaţi, absolviţi de durere şi moarte, iar Dumnezeu nu-şi poate permite suverana neglijenţă de-a ne uita sau pur şi simplu de a avea alte criterii. Atât de mult ne iubim pe noi înşine şi propria viaţă, încât am pus-o în sarcina lui Dumnezeu pentru totdeauna: aici, dincolo de moarte, în viaţa de apoi, în eternitate. Fără această schemă ce s-ar alege de amarnica fiinţa muritoare ? Ce ar căuta, ce ar năzui, de ce ar plânge, spre ce s-ar duce, de ce ar iubi şi de ce ar crede? Pe ce s-ar întemeia/justifica actele ei aşa-zis fundamentale? Greşeala enormă în faţa lui Dumnezeu este de-a ne propune pe noi înşine ca *idol;* de-a-i oferi ca *temă* destinul vieţilor noastre, de a-i răpi timpul cu problemele confecţionate capricios, de

a-l solicita să valorizeze lumea ținând seama de noi ca prezență necesară, de a ne agita interesele pe dinaintea lui ca şi cum totul i-ar lipsi fără de noi. Suntem inestimabil de indecenți față de ființa divină atunci când o creditǎm din interese *personale,* recurgând la tehnica avantajului de a avea prieteni *sus-puşi.* Am cultivat de-a lungul istoriei o ipocrizie obedientă căreia nejustificat i-am spus religie; ne-am construit sisteme coerente de oportunism avantajos, suscitând complicitatea unui Dumnezeu pe care-l tămâiem şi suntem atât de vulgari încât să spunem că asta îi face plăcere (vezi mitul poporului ales, gnozele obedienței angelice, tehnicile osanalizării avantajoase).

Ne-am interesat de Dumnezeu din motive foarte particulare; dacă am exclude din ecuație aceste interese ale noastre, oare cum ar arăta raporturile cu El ? Cum s-ar prezenta El? Am fi inocenți în aşa măsură încât ne-am sfii să răspundem la atare interogații. Nu e nimic servil în a-ți recunoaşte neputința înaintea lui Dumnezeu; ipocrit şi servil e să faci din asta un argument din care să vânezi vreun avantaj, să-ți transformi nimicnicia în patimă vindicativă, să susciți atenția prin mila pe care-o poți provoca unui suveran iubitor, milostiv, atotputernic, binevoitor.

Faptul de a vorbi are o echivocitate ce străbate toată aria semantică de la mărturie şi spovedanie, până la injurie şi blestem; aproape toată variația gesticii relaționale poate fi convertită în verb. Mărturia îmi denudează ascunsurile în fața ta, a celui ce mă ascultă; toate pătimirile prohibite prin convenționalismul intersubiectiv ies acum la liman; îmi expun dinaintea ta ceea ce mă ataşează în modul cel mai intim de secretul unicității mele, îmi divulg ciudatele şi lipsitele de noimă amulete ale nocturnului din propriul suflet. Mă las în seama atenție tale şi mă supun judecăților cărora nu le scontez nici o clemență; nu mă aştept ca pudoarea, decența, onorabilitatea, demnitatea sau măcar normalitatea să-mi fie recunoscute. Pot fi văzut în seducția obscură a *păcatelor* mele, mi se poate aplica cu deplin merit ceea ce într-o axiologie confortabilă pare damnabil. Atunci când mă confesez, renunț la postura comodă de a sta ascuns în neştiutul despre tine; te refugiezi adesea în paradisul suspendat al invulnerabilității; poți merge liniştit pe stradă, poți spune glume, poți râde cu prietenii, poți face spectacolul spiritualului şi inteligentului, cu condiția să nu se ştie mai mult despre tine. Dacă ți-ai deversat tot puhoiul de tentații secretate, dacă ți-ai arătat pâcla deasă a frustrărilor

rebele, dacă ai scos ca dintr-un sipet bine ascuns reveriile solitudinii bezmetice, atunci prima reacţie ce o poţi stârni este oroarea, mirarea, reticenţa. în mărturie numai te poţi exorciza de toate acestea. Iţi solicit nu numai atenţia ce se fixează asupra a ceva grav care din mine ţi se arată, dar te încredinţez ca unic şi suveran judecător a ceea ce auzi şi ce vezi, te chem să fii delegatul Judecătorului. Unic în aceea că-ţi mărturisesc totul, mă fac vulnerabil dinaintea ta fără a-mi permite omeneasca investigaţie: Cine e cel ce mă judecă? Iţi acord creditul meritat de Dumnezeu dacă am umilinţa să-ţi mărturisesc tot ceea ce am putut afla până acum despre mine. Aici puterea noastră de a fi sinceri se blochează; nu ştim totul despre noi; nu ne vedem nici măreţiile, nici josniciile. Trebuie o privire clarvăzătoare pentru a ne dezvălui nouă înşine; trebuie să fim priviţi de Cel-ce-vede şi ştie. Judecata divină are o noimă pedagogică; fără ea n-am avea ocazia să ne vedem şi să ne raportăm la noi înşine în mod corect şi cuviincios. Odată mărturisit, eu îţi sunt disponibil, m-am înrobit arbitrariului milostivirii tale, poţi să mă condamni sau să mă faci de ruşine; am "riscat" aceasta încă de la început, altfel nu m-aş fi mărturisit. Te-am aşezat deasupra capului meu ca pe o sabie ce poate să cadă cu fiecare cuvânt pe care eu îl rostesc şi n-am încetat s-o fac. Frica nu mi-a sufocat patosul confesional; între a-mi pierde capul şi a-mi pierde, asemeni lui Avraam, în ultima clipă să mi se livreze salvarea; era o miză prea josnică. Pur şi simplu m-am lăsat complet în seama ta, m-am făcut al tău prin libertatea judecăţii tale; m-am aventurat în lupta de unde ştiu că nu pot ieşi învingător, doar umilit şi spăşit.

Pentru că m-am spovedit în faţa ta, mi-am asumat deja cea din urmă zi a mea; sunt ca dinaintea morţii de vreme ce ţi-am spus totul; aştept încuviinţarea ta ca pe o împărtăşanie care să-mi confirme că m-ai absolvit de mine însumi, că m-ai trecut peste pragul ce mă izola până acum de tine/Tine, prin păcatul bine tăinuit. Spovedindu-mă îmi boicotez tainiţele secrete, reruz sufletului meu ca ceva să-i aparţină exclusiv, chiar dacă acel ceva e doar *răul* lui. Oricând s-ar petrece, spovedania e un *ultim cuvânt;* ea preschimbă trecutul în prezent, ea face aventura vieţii mele să redevină cuvânt; mă predau în spovedanie pe mine însumi ţie sub forma cuvântului pe care-l poţi auzi, ţine minte şi judeca. Mă rezum să fiu iarăşi logos vehicol mergând dinspre mine spre tine, ca şi cum aş putea astfel să mă transpun complet în fiinţa ta învestită ad-hoc cu atotputernicie. Mă împărtăşesc ţie ca şi cuvânt pentru ca tu, primindu-mă în tine, să mă transsubstanţiezi, să mă faci viaţă în viaţa ta, cuget în cugetul tău, patimă în patima ta, om în

umanitatea ta, dumnezeu în deitatea ta. Spovedindu-mă te propun ca şi concurent al cinicei mele conştiinţe de sine dispusă a se preta la orice complicitate, în mod facil susceptibile de orice obedienţă în urma căreia mi-ar ocroti integritatea făţiş întreţinută; denunţ tihna opulentă a eului meu care profită constant de avantajele celui ce *numai el ştie cum stau lucrurile* şi nu e deloc dispus să le schimbe în vreun fel; ca principiu, lui îi displace să nu fie centrul, să nu-şi întreţină fără vreo consultanţă imaginea produsă *pentru* ceilalţi. Spovedenia e mai mult decât o denudare, e, am putea spune, o disecţie psihologică.

Nu faptul de a fi sincer mă îmboldeşte să mă spovedesc ţie; m-aş înjosi dinaintea îngerilor şi demonilor arogându-mi puterea să fiu cu adevărat sincer. Ceea ce-mi dă curaj să vreau a mă arăta fără ipocrizia avantajoasă, fără a mă eschiva şi fără să-mi aplic masca cea mai convenabilă este, îngăduie-mi să sper măcar atât, fărâma de luciditate ce nu mi-a fost refuzată; ştiu bine că nu trăiesc *în ascuns, liber* şi *nevăzut* de nimeni; ştiu mai cu seamă că nu este altceva mai limpede pentru conştiinţa mea decât convingerea că Cineva, El, Stăpânul şi Atoateştiutorul m-a văzut şi mă ştie pe dinafară; de multă vreme jocul meu se petrece *cu* El şi *în faţa* Lui; nu-l exceptez de la nici un eveniment care mă constituie şi nu mă iluzionez că i-aş putea tăinui vreun gând. De aceea, în numele Lui şi cu voia Lui', care mă ţine pe mine în viaţă şi care m-a făcut prietenul, aproapele sau doar contemporanul tău, cu voia Lui mă pun acum în raza judecăţii tale. Mai ştiu că, oricine ar calcula şi ar socoti acest fapt, e sigur că, aşa cum suntem acum, eu şi tu, eu şi voi, nu am mai fost niciodată în schema vieţii şi de bună seamă nu se va repeta; acum şi anume pentru voi sunt *ceea ce* şi *cum* sunt, doresc, am bucuria şi credinţa că trebuie să spun, să fac şi să fiu tot ce-mi stă în putinţă şi ce v-ar fi de vreun interes, v-ar putea stârni o cât de măruntă satisfacţie. Nu ne putem permite să uităm ca fiecare zi a noastră împreună aici se duce de tot, pentru totdeauna şi acolo de unde nu o poate chema nimeni,ântr-un fel pe care nu ne este îngăduit să-l revocăm. Este inutil şi să vrem a schimba asta, Şi să uităm că se întâmplă. De aceea vă mărturisesc crezul meu şi accept că e o sărbătoare să fi fost împreună. Nu-mi doresc să fi avut parte de altă epocă, de altă soartă, de alţi prieteni, de alte izbânzi. Tot ceea ce mi s-a dat prin voi şi împreună cu voi este binele meu şi-l voi ţine minte atâta vreme cât aceasta va fi posibil. Simt că interesul pentru

altă soartă v-ar şterge din inima mea, v-ar fura bucuriei şi cuviinţei mele; oricine altcineva sau oriunde altundeva aş fi, m-ar desprinde de ce am îndurat şi năzuit împreună cu voi; de aceea vreau să rămân în soarta mea ce vă face oaspeţii timpului şi sufletului meu, iar mie îmi deschide pragul inimilor voastre. Noi toţi n-am fost dintotdeauna şi-am început deja să avem ce jeli, pe cine regreta, de cine să ne fie dor şi cui să-i purtăm de grijă; nu peste mult ne vom revedea, sper, dincolo de râul ce desparte viaţa de moarte; lumea tuturor ne va deveni străină pe măsură ce o vom fi părăsit, şi amintirile ei ne vor fi tot mai plăpânde. Nădejdea mea e că ne vom întâlni în vreun fel; altminteri totul ar fi pierdut şi ar trebui să stăm încă de pe acum unii împreună cu alţii ţinându-ne de mâini, îmbrăţişându-ne şi sărutându-ne ca pentru o iminentă, ultimă despărţire; asta e greu de îndurat pentru o biată suflare omenească, pentru un pribeag de suflet care a găsit fericirea văzând şi iubind chipuri pământeşti asemeni lui. Căci trăind împreună cu voi, eu mi-am găsit împlinirea şi noima; dacă cineva poate să vadă în adâncul fiinţei noastre va înţelege asta şi ne va binecuvânta. Am crescut împreună unii cu alţii şi unii din alţii; suntem străbătuţi de aceeaşi viaţă care curge prin sângele nostru, care zburdă prin poemele noastre, care freamătă în patimile noastre, care jeleşte în tristeţile noastre. Dacă ne-am uitat şi părăsit unii pe alţii, atunci am nedreptăţit Viaţa şi e cuviincios să ne piardă. N-o mai meritäm căci n-o mai înţelegem. Caut, în numele apartenenţei noastre solidare la acelaşi destin, să aflu unde suntem şi cât ne este îngăduit să mai fim împreună; este omenească dorinţa de a ne revendica nemurirea pentru dragostea ce-o avem faţă de ceilalţi; nu-i putem îndrăgi decât sub semnul nepieritorului ştiind că ceva din ei este deja atins de semnul morţii. Atunci deschidem gura şi mărturisim numele lor dinaintea Lui şi-i chemăm la viaţa iubirii ce le-o purtăm, îi trezim în veşnicia inimii ce îndură să-i piardă şi nu-şi află împăcarea fără de ei. Pentru dragostea lor trebuie să fie veşnicie. Este nădejdea, credinţa şi aşteptarea noastră; tară asta viaţa pe pământ e un biet bâlci de neştitutori, iar Fiinţa din ceruri, o neputincioasă năzărire. Atunci ne-am înşelat cu adevărat şi n-am fost decât mici scenarii în care ne-am sfâşiat pentru a regreta şi ne-am bucurat pentru a uita. Poate că nu ne vom revedea şi că nu ne mai e îngăduit să mizăm pe ceva *dincolo;* atunci să ne urăm călătorie liniştită peste talazurile

nimicului. Să ne privim în ochi cu ultima rază de lumină, să adunăm întorO lacrimă pe care bărbăția şi înțelepciunea n-o mai pot ocoli, tot pustiul inimii care simte că e ultima întâlnire şi ultimul joc, ultima strâiigere de mână şi suspinul ultimului ecou al cântului nostru, toată bucuria ce a fost şi tot blestemul de a se sfârşi acum; acea lumină să mărturisească despre noi celui care va putea asculta mărturia amară a unor ochi ce se sting.

Port cu mine toți ochii ce m-au văzut vreodată, toate vorbele ce mi-au fost adresate, toate mângâierile şi dorințele ce m-au împrejmuit ştiindu-le sau neştiindu-le. Viața mea e şi viața lor şi moartea mea e şi moartea lor. Dorul meu ceresc e să nu le las morții, stingerii şi uitării; voia mea omenească e să nu fie pierdute şi lepădate neantului; pentru asta şi pentru ca o împlinire să ne aştepte trebuie să mărturisim un dumnezeu înviat; ca să putem sta unii în preajma altora cu candoarea îngerilor, pentru totdeauna; căci ceea ce este sus este şi jos şi ceea ce este acum este pe vecie. Fiecare inimă omenească e ca un cuib al iubirii şi cineva stă acolo şi se coace, creşte şi e ocrotit; el/ei trebuie salvat/ți şi restituit/ți nemuririi; fără ei inima nu poate fi, nu poate rămâne izvor de viața, lumină şi bucurie. Viața e o apoteoză a inimii, ea nu poate fi decât pentru că îndrăgeşte. In ceasurile nopților solitare, când tăcerea ne împrejmuie mută şi rece asemeni unui cavou ne aducem aminte de faptele noastre de peste zi ca de nişte ciudate năzbâtii pe care deja le-am înmormântat într-un timp ireversibil. Sunt ele oare pierdute de vreme ce mi le aduc aminte? Mai este viață în acele întâmplări ce stăruie doar în amintirea mea? Poate că doar atâta viață cât eu care sunt viu îi pot încredința; îmi stă în putință să le înviez, să le smulg din mormântul uitării şi să le retrăiesc, să le dau lumină şi să ți le arăt ție prin cuvânt; fără povestea ce-mi amintesc despre mine nu aş avea cum să smulg morții ceea ce am fost şi nu mai sunt, iar ție n-aş avea cum să mă arăt viu în fostele mele pătimiri. De aceea nu-ți refuz nici o confesiune şi nu mă ascund de tine când vrei să-mi vorbeşti. Stând față în față celebrăm învierea smeritelor noastre stafii care, dacă am tăcea, ar rămâne pe veci țintuite asemeni unor martiri răstigniți în uitare. De aceea este cuminte să ne mai ascultăm, cat nu ne-am pierdut puterea s-o facem, mărturiile despre noi şi poveştile pe care încă nu le-am uitat. Din moartea uitării cuvântul smulge clipele vieții noastre trecute şi le redă ființa, le reîntrupează în ascultarea ta dacă ai răbdarea să mă asculți; îți împrumută ție viața

celui ce am fost şi te îmbogăţeşte cu ceva care altminteri nu l-ai fi dobândit în nici un fel. Ascultându-mă îţi dau viaţa mea pe care eu nu o am mai mult decât tine şi pe care evocând-o ţi-o dărui integral, mă fac pe mine un Tu şi propria-mi legendă ţi-o las testament ţie care mă asculţi; e a ta acum la fel de mult cum amintirea despre tine este numai o legendă şi eşti liber să trăieşti deopotrivă în fiecare; căpătăm ca zestre viţile legendare ale tuturor celor pe care i-am ştiut asculta; mergem spre moarte culegând viaţă după viaţă şi la final suntem toţi cei pe care i-am cunoscut, toţi cei care ne-au vorbit, toţi cei cărora le-am învăţat poveştile. Nu ducem la judecată numai povara păcatelor noastre; ducem şi viţile pe care ceilalţi ni le-au încredinţat ca pe singura lor comoară dar care, dacă o ţin pentru ei, o pierd în uitare; şi noi le-am îngrijit poveştile şi acum la Judecată le spunem Celui ce ne ascultă. Cred că soarta noastră va fi aşa de frumoasă precum poveştile ce le vom spune Domnului despre prietenii noştri , cunoscuţii noştri, neprietenii noştri. Viaţa pe care le-o va da mărturisirea noastră atunci ea ne va fi răsplata sau pedeapsa. Cât de zgârcit vom încânta urechea divină amintindu-i pe prietenii noştri, atâta va fi ospăţul *vieţii de apoi.* Cine a iubit cu dăruire stăruitoare nu-şi va sfârşi lauda prietenului şi-i va trebui lui Dumnezeu o veşnicie să-l asculte şi acea veşnicie va fi Paradisul lui; îi va înfrumuseţa sau urâţi cu sentimentele cu care-şi evocă prietenii. Ascultând povestea vieţii celorlalţi vei avea la îndemână o încântare pentru Cel ce te aude vorbind la Judecată. Dreptatea ce ţi se va face e aceea a entuziasmului cu care ţi-ai înviat, în amintire, pe cei trecuţi; bucuria cu care îi cânţi Domnului viţile lor, fericirea ce te străbate când îi predai sfatului Celor Drepţi. Purtându-le de grijă în amintire, legendele lor îţi vor deschide o veşnicie epică unde vei fi stăpânul poveştilor cuvântate, vei trăi ceea ce vei şti să povesteşti, vei îndura ceea ce nu ţi-a scăpat în uitare. Timpul judecăţii este aducerea aminte în faţa Domnului de cei ce ţi-au fost recomandaţi în timpul vieţii; atenţia ta i-a făcut să ţi se dăruiască în confesiune; amintirea ta i-a înviat; etalarea poveştii lor la ziua de Judecată te-a înzestrat cu darul vieţii lor. Dându-i lui Dumnezeu cuvântul aducerii aminte, El îţi restituie viţile celor pe care ţi-i aminteşti, îi face ai tăi în iubirea ta rară a-i pierde; ei şed şi locuiesc în tine câtă vreme va ţine viaţa cuvântului.

Prin voia timpului şi-a sorţii aparţinem, noi, cei ce ne trimitem drept *bunuri* de schimb mesajele verbale, în care ne încarnăm cele mai intime detalii ale fiinţei noastre ascunse, unei caste a utopicilor, în cel

mai cuviincios înţeles al cuvântului, castă a celor ce *n-au loc* pe pământ, nu sunt *acasă* şi-n largul lor aici, în timp, sub Soare şi de aceea îşi zidesc giganticele babiloane ale cuvântului unde să poată intra oricine râvneşte la o patrie a limbii, oricine care îşi simte *locul* numai acolo unde sunt înţelesuri, sensuri, idei, poveşti de depănat sau mărturii de ascultat, poeme de rostit sau cântece de cântat. Utopicii sunt *martiri* ai cuvântului de vreme ce-şi istovesc timpul, lăsat pentru bucurie, frivolitate şi zbenguială, în durarea tainicelor lăcaşuri unde sufletul nostalgic să poată rămâne de mas odată dezamăgit de promisiunile vieţii simple. Fervoarea cu care *producem* citadele imaginare ne învaţă că dorul de-o altă lume e tot mai aprig, că ne ştim rătăciţi în acest destin muribund şi că nu ne mulţumim pur şi simplu să fim. Ca oameni vrem să fim în vederea unei inalterabilităţi, oricum am vrea s-o numim, a unei *vieţi fără de moarte.* Uneori credem că poveştile noastre sunt acele lumi fără de sfârşit unde odată ajuns nu mai eşti pândit de aprigii vestitori ai pedepsei. Utopicii transmută viaţa în cuvânt şi trăiesc nu în *lume* cât în Logos; ei au cel mai acut nostalgia prenaturalului, ei se încântă cel mai ades cu gândul că trebuie să redevină *obiecte* verbale, că trebuie să-şi regăsească fiinţa de adevăr şi cuvânt în care să şi-o mute pe cea de carne şi sânge. Fără *ţară,* fără *casă* utopicii nu ar trăi nicăieri dacă nu le-ar fi la îndemână Cuvântul în care-şi zidesc viziunile; ceea ce ei simt, visează şi cred nu poate căpăta alt timp decât acela, cel mai discret cu putinţă, al şoaptei, al mărturisirii, al cântului, al predicii, al tânguielii sau zbuciumului sfâşiat; trupul lor este fragil ca gândul şi pătrunzător ca spaima; nu-l poţi prinde în braţe, dar nici nu-l poţi lapida. Utopicii sunt avatari ai Verbului, vin în lume pentru a semăna şi culege cuvinte.

Sunt vulnerabil în faţa timpului; dinaintea Binelui şi a Dreptăţii mă jenez să deschid gura. De aceea nu-mi îngădui să vin dinaintea ta cu nonşalanţa libertină a celui care poate susţine orice, poate convinge fără să creadă şi poate râde dându-le cu tifla celor naivi în efuziunile lor vindicative. Intr-o măsură pe care mi-e greu s-o cuantific, îmi asum nădejdea că suntem în viaţă în vederea revelării divinului şi că planul timpului este o conversie totală la calităţile Lui, că natura/corpul nostru e un mecanism subtil care trebuie să transmute sângele în adevăr şi carnea în lumină. Inimile noastre, oricât am încerca să le domolim, rămân nişte bacante voluptuoase, pătimaşe şi săltăreţe care-şi caută Zeul gonind sălbatice prin păduri, îl celebrează în chiote sfâşietoare ca Şi-n tumultuoase orgii şi-n chemări disperate. Ele nu pot fi consolate, ele nu se mulţumesc să înţeleagă, ele trebuie să trăiască grav şi zbuciumat. In zbuciumul lor viaţa îşi celebrează misterele. Inimile sunt

prea fidele pasiunii pentru a se lăsa convertite de arabescurile verbale; numai Zeul le poate fi stăpân, el este tânăr şi pasional, frumos şi plin de farmec, misterios dar şi vulgar uneori, dăruit dar totodată ascuns, când priapic şi tumultuos, când abstinent şi sumbru, dar întotdeauna prin el viaţa vorbeşte inimii într-un limbaj anume pe înţelesul ei. Suntem asemeni celui pe care-l slujim; dincolo de asta ne aşteaptă visele noastre ca biete insule de lumină într-o noapte pe care cântatul cocoşilor n-o poate alunga.

PARTEA I

Capitolul 1 DESPRE

UNITATEA MAGICĂ A LUMII

Simpla intenție a abordării din perspectiva magiei a mecanismului lumii nu numai că pare suspectă, bizară si neortodoxă, dar, mai grav, ea trebuie să facă față rezervelor apriorice ale complicității subversive dintre știință, filosofie și teologie. De-a lungul unei îndelungate evoluții paralele - uneori dizarmonică, alteori complementară -, acestea și-au clădit criterii de comprehensiune, rigoare și validitate absolut specifice, a propriilor teze, lăsând a se-nțelege, atât fiecare în parte cât și toate împreună, că s-au emancipat de naivitățile rebarbative ale cunoașterii magice. Teologia iudeo-creștină a provocat criza conștiinței magice a realității o dată cu supralicitarea rupturii dintre Cosmos și Principiu, dintre Dumnezeu și Lume, prin tehnica insinuării unui terț cu rol alienant în rețeaua ontică, păcatul. Actul acestei originare manipulări explicative induce disfuncționalitatea în însuși mecanismul cauzalității, ceea ce implică posibilitatea extensiunii indefinit alterate a calității efectului în raport cu calitatea cauzei. Cauza nu mai este de acum singura în raport cu care să poată fi decisă variabilitatea efectului; dimpotrivă, acesta va deveni victima rebelă a multiplelor medieri insinuate prin terțiar. Calitățile cauzei sunt viciate, silind efectele să prezerve în propriul statut mixtura fatidică a Binelui cu Răul.^ Odată spartă univocitatea mecanismului cauzal, dialectica realului își pierde integritatea funcțională, actualitatea providențială, finalitatea teleologic proiectată.

Pe de altă parte, o dată cu paradigma cosmosului mecanic, cosmologiile moderne provoacă al doilea discredit al conștiinței magice,

conform căreia universul ar fi un organism viu, însufleţit şi saturat noetic, a cărui rigoare admite diversitatea proiecţiei intenţionale. Cosmosul magic este esenţialmente personal, dotat cu voinţă, intenţie, erotism, conştientă previzionară, veracitate proiectivă, rigoare finalistă, în vreme ce cosmosul mecanic e fundamental impersonal, repetitiv legic, nonfinalist şi imprevizionar.

Intenţionez în paginile ce urmează să argumentez faptul că ştiinţa magică nu este deloc anacronică, nu a expirat din punctul de vedere al relevanţei gnoseologice, iar explicaţia cu care operează este cel puţin la fel de riguroasă ca şi cea propusă de paradigmele filosofice, ştiinţifice sau teologice - cu condiţia ca rigoarea să nu capete un înţeles restrictiv, favorabil oportunist, propus de una sau alta dintre aceste forme de cunoaştere situate în explicită opoziţie cu magia. Dezinteresul cvasi-general al conştiinţei moderne faţă de ştiinţa magică nu se poate constitui ca garanţie pozitivă a invalidităţii acesteia din urmă cât mai curând ca garanţie negativă a limitelor celei dintâi; uitarea nu garantează faptul că lucrurile uitate nu mai prezintă importanţă ori că ele nu ne mai afectează într-un fel sau altul, ea poate mai curând să reprezinte modul în care rămânem posedaţi de propriile accidente preluate ca funcţii active de către Uitare. Există o sumă de axiome centrale specifice modului de cunoaştere magică, a căror susţinere şi argumentare vor mărturisi întrucâtva despre menirea studiului de faţă:

1. Lumea este monadă;

2. Există o conştiinţă centrală suverană cu rol de principiu unic ordonator al diversităţii fenomenologice a lumii;

3. Dualitatea materie-spirit este contingenţă;

4. Lumea model (Lumea de sus) şi cea copie (Lumea de jos) îşi sunt reciproc corespondente comportând o dialectică unitară;

5. Există două forţe motrice complementare prin care se naşte, subzistă şi dispare tot ceea ce poate fi considerat obiect real;

6. Simpatia între elementele identice şi Antipatia între cele opuse au caracter de generalitate;

7. Analogia şi disanalogia funcţionează pe toate palierele ontice;

8. Omul este omolog cosmosului;

9. Există un vehicul universal (Pneuma) care transmite informaţia în mod circular de la un sector la altul al reţelei cosmice;

10. Lumea este un *mecanism de manipulare* în care alternativ elementele implicate deţin rol de manipulatori şi de manipulaţi.

Mai întâi să ne amintim că unitatea lumii e o teză susținută cu mare frecvență în textele heracliteene: *Această lume, aceeași pentru toți*[1], *Există întregul divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veşnicie (...) toate sunt una* [2], *Cele opuse se acordă şi din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie*[3], *Logosul, divinitatea care le gospodăreşte pe toate...*[4]; ne putem de asemenea aminti de afirmațiile lui Platon din *Timaios* că lumea este un *zeu fericit,* ori afirmația parmenideană că veşnic nu poate fi decât Unul. Monismul ontologic este adevărul central al metafizicilor hinduiste, iar în daoism categoria ce exprimă unitatea-totalitate e Dao. Unitatea lumii nu trebuie echivalată discursiv cu unicitatea ei; nu faptul că o singură lume există trebuie enunțat, ci acela că lumea care există e unitară, are un principiu genetic singular ce își distribuie identitatea asupra diversității fenomenelor. Prezența în principiu a unei identități distributive permite diversității fenomenelor să-şi asume non-limitativ calitatea pleromatică a acestuia şi să ființeze ca totalități multiple. Principiul e prezent integral în fiecare fenomen manifestat, fără ca această ex-tază creatoare să-i afecteze statutul de Transcendență, starea de menținere în nemanifestare. Abia prin reprezentarea fenomenală transcendența principiului devine vădită, fapt o dată cu care esența fenomenului se arată drept transcendentă. învestitura transcendentă distribuită fenomenului permite gândirea acestuia ca principiu autogenetic. în virtutea identității calității principiale, calitate plurifiată în diversitatea determinațiilor asumate fenomenologic, fenomenul îşi suspendă statutul de act secundar şi succedent în ordine ontologică principiului, arătându-se prin reflexie circulară ca propriu principiu. Principialitatea principiului se păstrează nealterată în principialitatea fenomenului, în timp ce fenomenul ca prezență pleromatică a principiului comunică acestuia calitatea de fenomenalitate esențială. Odată depăşită schema unei înțelegeri cauzale a lumii, se poate admite coincidența opuşilor Principiu-Fenomen şi totodată unitatea lor esențială. Principiul nu se manifestă niciodată ca principiu, ci întotdeauna ca şi fenomen, dar în nici un fenomen manifestat principiul nu încetează să se păstreze ca principiu. Prin manifestare unitatea principiului nu se dezintegrează, ci numai se dezvăluie ca diversitate pleromatică. Principialitatea şi fenomenalitatea ca diadă a comprehensiunii relative a ființei se resoarbe în intuiția sintetică a manifestării; în manifestare principiul şi fenomenul coincid în mod dialectic. Identitatea de principiu şi alteritatea de fenomen se conțin în mod reciproc permanent. Această idee a fost sugestiv formulată în cartea sa *Hinduism şi budism* de către Ananda K. Coomaraswamy: *umnezeu este esență fără dualitate, sau, cum susțin unii, fără*

dualitate dar nu fără relații. El nu poate fi înțeles decât ca esență, dar această esență subzistă într-o natură dală ca ființă și ca devenire. Astfel ceea ce numim Plenitudine este în același timp explicit și neexplicit, sonor și tăcut, caracterizat și necaracterizat, temporal și veșnic, divizat și nedivizat, într-o aparență și în afară de orice aparență, manifestat și nemanifestat, muritor și nemuritor. Cine îl cunoaște sub aspectul său de aproape, imanent, îl cunoaște și sub aspectul său ultim, transcendent[5].

Principiul și fenomenul sau Transcendența și Imanența nu au realitate alternativă în raport cu gradul de manifestare ci ele în permanență sunt esențial identice, doar percepția subiectivă discriminativă făcându-le să se comporte ca dualitate. Principiul nu se estompează în fenomen, iar acesta din urmă nu se dislocă în principiu. Demnitatea ontologică a principiului constă chiar în faptul de-a admite fenomenalitatea ca și posibilitate nesfârșită a propriei principialități sau, în termeni teologici exprimată această relație, măreția lui Dumnezeu constă în aceea că admite ca lumea, cosmosul să fie un atribut nesfârșit al propriei transcendențe. Infinitudinea posibilităților cosmice ale lui Dumnezeu garantează transcendența absolută a esenței Lui. Esența principiului constă în posibilitatea lui de manifestare fenomenală nesfârșită fără ca manifestarea să-i epuizeze calitățile și, de asemenea, fără ca fenomenul să-i altereze identitatea nemanifestată. Identitatea esențială a principiului nu admite o alteritate reală întrucât logica lui se fundamentează pe unicitatea consecventă a esenței. Pluralitatea esențelor ar introduce contradicția în însăși natura principiului, ceea ce ar însemna demolarea integrității logice și ontologice a acestuia. Este logic inadmisibil ca multiplicitatea să fie originară, ceea ce nu înseamnă că nu poate fi o realitate pre-originară sau simplu nondeterminată.

In conștiința filosofică grecească teza unității lumii, a raționalității și însufleții ei a populat cele mai subtile și mai autoritare minți. Să-1 amintim iarăși pe Platon întrucât el rămâne chiar și astăzi magistrul filosoflei europene. în dialogul *Timaios,* unde se enunță în modul cel mai elaborat cosmologia platoniciană, găsim afirmații repetate ale unității, raționalității și însufleții lumii, adică definiții ale unui cosmos magic: *... acest univers este - din cauza providenței Zeului - cu adevărat o ființă însufleții și rațională.*[6]*, Acest univers a fost născut, este și va fi unul singur și unic în felul său.*[1]*;* unitatea universului implică divinitatea (Demiurgul), lumea ideilor (Mintea

angelică), sufletul lumii (vehiculul devenirii) şi trupul cosmic (natura elementară), aceasta din urmă fiind la râridu-i sinteza celor patru elemente originare: apa, pământul, aerul şi focul. Toate determinaţiile substanţiale, sufleteşti, raţionale îmbinate *în chip fericit* intră în compoziţia lumii aşa încât unitatea acesteia să fie deopotrivă totalitate şi armonie: *In alcătuirea lumii a intrat fiecare dintre cele patru elemente în întregul său. într-adevăr, Demiurgul a alcătuit universul din tot focul, toată apa, tot aerul şi tot pământul, nelăsând afară nici o parte şi nici o putere a nici unuia, urmărind mai întâi ca totul să fie o vieţuitoare cât mai întreagă cu putinţă şi desăvârşită, alcătuită din părţi desăvârşite; apoi ca universul să fie unic...*[%] Nu doar ca sinteză a elementelor şi puterilor acestora universul este atotcuprinzător şi perfect - nu este privat de nici un element, de nici o determinaţie, de nici o calitate, de nici o putere -, dar şi ca realitate formală este astfel conceput încât forma lui să cuprindă în sine toate celelalte forme: *...Demiurgul a făurit universul în formă de cerc şi de sferă, având extremele peste tot la fel de îndepărtate de centru - dintre toate formele, cea mai desăvârşită şi mai asemănătoare cu sine. Căci Demiurgul a considerat că identicul este de mii de ori mai frumos decât opusul său* [9].

Nimic din ceea ce constituie act al creaţiei, nici un element care compune trupul cosmic nu este neînsufleţit. Sufletul, ca realitatea cea mai subtilă, are virtutea de a se difuza nonrestrictiv în esenţa tuturor lucrurilor, devenind astfel el însuşi elementul de unitate esenţială a lumii. In actul creaţiei Demiurgul a aşezat sufletul în centrul universului extinzându-l apoi în întreg trupul dându-i astfel circularitate, unicitate, identitate cu sine, conştiinţă de sine şi iubire de sine - copia temporală a modelului Fiinţei eterne, raţională şi animată de puterea iubirii. Identitatea în diversitate, conştiinţa şi iubirea sunt atribute coeterne ale cosmosului viu. Prin faptul că sufletul pătrunde toate mădularele universului şi calităţile sufletului sunt identice în mod constant şi fără diferenţieri ori limite, structura lumii apare ca o identitate reproductibilă la nivelul fragmentului, fără ca fragmentaritatea să introducă privaţia; întrucât toate lucrurile sunt însufleţite ele sunt identice prin identitatea sufletului unic ce le pătrunde, iar diversitatea calitativă substanţială nu are putere limitativă asupra esenţei sufleteşti. Centralitatea sufletească se universalizează în temeiul identităţii cu sine a sufletului şi a virtuţii sale distributive. Sufletul este o centralitate universală; orice lucru însufleţit devine central, iar întrucât toate lucrurile sunt însufleţite, ele sunt deopotrivă

centrale, adică identice, echivalente ontologic; diversitatea lucrurilor poate fi astfel definită ca o sumă de centralități coincidente: ...*sufletul s-a amestecat pretutindeni cu universul, din centru până la extremitățile acestuia, înfășurându-l din afară în cerc şi făcându~l să se învârtească în sine*[10]. Circularitatea este modelul dialectic al identității. Numai întrucât universul este o totalitate actuală a determinațiilor posibile devenirea lui nu este o evoluție sau involuție, ci o reproducere identică, un cerc rotindu-se în sine însuşi. întrucât devenirea are o configurație circulară fragmentarea privativă a delimitării temporale între ceea ce a fost, ceea ce este şi ceea ce va fi nu exprimă o realitate adecvată. Se poate enunța cu îndreptățire despre ființa lumii doar că ea este, adică îşi este sieşi principiu şi regulă, că ea este un model perfect, desăvârşit, o perfecțiune dialectică în veşnică identificare cu sine, o devenire fără alterare sau o mişcare fără transformări de esență. Devenirea este în fapt *cercul mişcării uniforme a identicului*[11]. Voința suverană a Demiurgului creator impune drept principiu al coeziunii cosmice iubirea de sine a universului, compasiunea reciprocă a tuturor elementelor create, simpatia cosmică.

Aşa cum cercul este modelul mişcării perfecte în sine a identicului, sfera este modelul formal perfect al Ființei absolute. Forma sferei deține în sine formele tuturor lucrurilor, tot aşa cum Ființa absolută deține calitățile tuturor lucrurilor. Ființa este o sferă întrucât ea cuprinde toată substanța şi toate formele fenomenelor. Sfera este modelul perfecțiunii întrucât în ea coexistă în mod armonios identitatea şi diferența, este una şi multiplă în acelaşi timp; sfera este modelul identității opuşilor.

A înțelege structura magică a universului înseamnă a realiza izomorfismul dintre cosmos şi antropos, analogia simbiotică dintre elementele umane şi cele cosmice. Omul este făcut după modelul cosmosului şi deține elemente, funcții şi organe corespondente celor din structura lumii. Legea simpatiei susține faptul că procesualitatea cosmică se reproduce adecvat în destinul uman şi că omul poate să influențeze destinul cosmic prin acțiunea asupra propriului suflet căruia-i corespund funcțiile sufletului cosmic. Aşa cum cosmosul este o unitate, şi omul este o unitate analogică. Relația de simpatie dintre elementele corespondente se explică prin tendința specifică fiecăruia de a-şi restaura integralitatea. Elementele identice se caută reciproc în năzuința de a deveni un întreg; de aceea lumina privirii caută lumina cerească, de aceea focul se înalță către Soare şi apa cade în mări şi oceane, de aceea după moarte sufletul nostru caută sufletul cosmic şi

BIBLIOTECA jli* jtANAj
"PETRI WjLFir
MARAMUREŞ

trupul nostru îşi caută odihnă în trupul pământului. Prin actul creaţiei elementele originare sunt diseminate şi combinate în diverse proporţii iar sufletul cosmic animă structurile create. Odată diseminate, prin spargerea unităţii elementale, fiecare fragment separat şi amestecat cu alte fragmente de alte calităţi va începe actul de căutare a celor ce-i sunt identice. Viaţa structurilor create durează atâta cât sufletul implicat reuşeşte să reprime tendinţele centrifuge ale elementelor naturale al căror imbold este destructurarea compozitului creat şi reîntoarcerea la unitatea elementală originară. Calităţile pământului, apei, aerului şi focului sunt combinate în structura fiecărui lucru conform unei măsuri specifice după număr şi formă: *... în momentul în care Demiurgul a început orânduirea lumii, cel dintâi lucru pe care el, Demiurgul l-a făcut a fost să le distingă unele de altele cu ajutorul formelor şi numerelor*[12].

Calităţile pe care elementele naturale le dobândesc se datorează felului combinării figurilor originare ale triunghiului. Compunerea corpurilor, trecerea unora în altele, dezintegrarea şi recombinarea se adecvează modalităţilor de operare cu triunghiul. Cel care manipulează aceste combinaţii este Zeul, după reguli geometrice doar de el ştiute: *Este din capul locului limpede pentru oricine că focul, pământul, apa şi aerul sunt corpuri. Orice formă a unui corp are şi adâncime; şi adâncimea trebuie să fie cuprinsă de o suprafaţă iar orice suprafaţă plană este compusă din triunghiuri. La rândul lor toate triunghiurile derivă din două triunghiuri fiecare având un unghi drept şi două ascuţite. Dintre aceste triunghiuri, unul are, de fiecare parte, jumătate dintr-un unghi drept a cărui împărţire este determinată de laturi egale; iar celălalt are părţi inegale ale unui unghi drept, împărţite de laturi inegale. Aceasta este ceea ce presupunem noi ca origine a focului şi a celorlalte corpuri, mergând pe calea unui raţionament în care verosimilul se îmbină cu necesitatea; cât despre principiile şi mai înalte decât acestea, pe care doar Zeul le ştie şi, dintre oameni, numai cei îndrăgiţi de el. Iar acum trebuie să arătăm ce anume proprietăţi ar fi să aibă corpurile cele mai frumoase pentru a fi: patru la număr şi diferite unele de altele, însă astfel încât, în timp ce se descompun , să se poată constitui unele din altele. Dacă izbutim acest lucru, iată-ne în posesia adevărului cu privire la naşterea pământului şi a focului, precum şi a corpurilor care se situează, proporţional, între* e/e[13] . Asocierea unor figuri geometrice elementare cu unele calităţi, respectiv cu un element substanţial face posibilă înţelegerea naturii prin geometrie şi explicaţia dialecticii printr-o combinatorică figurativă. aca în ce priveşte fiinţa întregului aceasta poate fi sugerată de figura

r i ** *• v/_

sferei, atunci când tindem să găsim justificarea diferenţei calitative la nivelul lucrurilor individuate trebuie să pornim de la virtuţile triunghiului. Platon postulează originaritatea a două tipuri de triunghi, figuri-atom care printr-o sumă de combinaţii constituie elemente naturale: focul, aerul, apa, pământul, respectiv, lucrurile individuate care sunt modalităţi combinatorice ale calităţilor triunghiului. Din triunghiul isoscel şi cel dreptunghic scalen derivă toate calităţile/formele elementelor naturale, proprietăţile acestora din urmă fiind compoziţii după număr şi proporţie a celor două tipuri de triunghi. Fiecare corp are o figură corespondentă aşa cum fiecare element originar are una; pământului de exemplu îi corespunde figura pătratului (cubului) în virtutea stabilităţii ei dată de cele patru unghiuri drepte identice. Stabilitatea pătratului (cubului) întreţine stabilitatea calitativă a elementului pământ. Gradul de instabilitate creşte dinspre elementul pământ înspre foc, ai cărui atomi sunt cei mai dinamici, acesta având ca şi corespondent formal triunghiul cu unghiurile cele mai ascuţite iar ca număr fiind definit de cele mai mici cantităţi, asta permiţându-i şi cea mai rapidă difuziune în natura altor elemente. Focul are virtutea de agent al descompunerii calităţilor şi figurilor lucrurilor tinzând înspre o omogenizare calitativă, adică înspre o identitate haotică/preformală. Una dintre regulile naturale ale structurii lumii este aceea care face ca nici un gen elementar, atâta vreme cât rămâne identic, să nu poată suferi vreo transformare printr-o acţiune autogenă. Pentru ca genurile naturale să poată suferi transformări e necesară acţiunea reciprocă în sensul divizării şi combinaţiei.

Principiul analogiei simpatice se aplică la toate nivelurile de agregare sau dezagregare ale lumii formelor, calităţilor, substanţelor. Peste tot elementele aparţinând aceluiaşi gen se caută reciproc în vederea restaurării integrităţii genului: *...îşi caută scăparea în ceea ce este de acelaşi fel cu ele; fie biruite, din numărul lor se formează un singur corp de acelaşi fel cu corpul victorios şi rămân să se statornicească la un loc cu el*". Există însă şi posibilitatea ca, prin combinarea figurilor triunghiulare, anumite elemente, caracterizate prin figuri şi calităţi specifice, să-şi piardă treptat calităţile genului apartenent şi să devină asemănătoare altui gen. Când acest fenomen de contagiune formală şi calitativă se petrece, elementul alterat este deplasat din interiorul propriului gen înspre cel cu ale cărui calităţi tinde să se asemene, deplasare facilitată de către receptacolul (matricea) cosmic în interiorul căruia dăinuiesc împreună toate genurile. Prin acest proces se ivesc genurile compuse din cele primare, ceea ce dă procesualităţii cosmice posibilitatea unor variaţii relativ

indefinite: *...datorită mişcării receptacolului, masele principale ale fiecărui gen elemntar stau despărţite, fiecare la locul său propriu; însă, de fiecare dată când părţi din ele îşi pierd identitatea şi tind să se identifice cu altele, de altă natură, pe acestea scuturarea receptacolului le mână spre locul acelora cu care s-au identificat*[15].

Dacă pentru elementele asemănătoare este valabilă legea simpatiei, pentru cele diferite (opuse) este valabilă legea complementară, antipatia, refuzul de a se combina într-o structură unitară. Prin simpatie şi antipatie apar în existentă, subzistă şi dispar toate lucrurile, toate elementele şi calităţile. In fiecare lucru există un amestec specific de elemente identice şi opuse, de simpatie şi antipatie. Asta face ca identitatea lui să fie relativă şi să nu poată exista în natură genuri fixe, adică nici un lucru să nu poată persista în mod neîntrerupt în identitatea lui. Faptul că din toate lucrurile individuate elementele componente identice tind să se reunifice, să-şi restaureze monada, duce la dezagregarea genurilor compuse şi la omogenizarea progresivă a genurilor simple. Heterogenul tinde să fie redus la omogen şi acesta e în mod permanent supus alterării creatoare: *...mişcarea acestor corpuri este şi va fi în veci neîncetată*[16]. Deasupra neîncetatei creaţii şi distrugeri la nivelul lucrurilor există o logică suverană, identitatea cu sine a întregului ale cărei singure legi sunt menite a nu fi dezminţite niciodată. întregul lumii este o divinitate fără de moarte. Desăvârşirea acesteia nu este afectată prin neîncetatele schimbări din natură sau din fiinţa umană. Doar întregul ca fiinţă are o raţiune de a fi infailibilă: *Universul, primind în sine vieţuitoare muritoare şi nemuritoare şi cuprinzând tot ceea ce este o copie a vieţuitoarei inteligibile, a devenit el însuşi o vieţuitoare vizibilă - un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârşit: acest cer unic în felul său şi unul*[11]. Deşi modelul lumii create este fiinţa absolută, veşnic identică sieşi şi imobilă, lumea este o structură dinamică, ea nu poate dăinui în mod neîntrerupt în propria stare fiind silită să devină. Pentru ca modelul după care a fost făurită să nu fie dezminţit e necesar ca devenirea lumii să păstreze nealterate criteriile de identitate cu sine ale fiinţei perfecte, să fie adică devenire în limitele identităţii fiinţei. Imobilitatea identică a fiinţei nu poate servi drept cauză a mişcării, a devenirii cosmice. Platon invocă din necesitatea unei explicaţii o pecie ciudată de cauză, *cauza rătăcitoare*™, căreia mecanismul universal îi datorează devenirea. Ea face ca identitatea fiinţei să devină

pluralitate a devenirii fără a se pierde totuşi ca identitate; elementele diverse se nasc din unitate fără ca s-o destituie. Mai înainte ca pământul, apa, aerul şi focul să existe ca atare în diferenţierea lor elementală au coexistat într-un fel nediferenţiat, stare precedentă naşterii cerului. în vederea creaţiei există trei genuri de forme care trebuie luate în seamă pentru ca procesul efectiv de actualizare să poată avea loc şi să devină comprehensibil. Este vorba mai întâi de Forma inteligibilă, model al identităţii, Copia vizibilă a modelului invizibil, copie supusă alterării şi devenirii şi, în a! treilea rând, există o. formă *dificilă şi obscură* ce are menirea de Receptacol al procesualităţii creaţiei, de cadru sau mediu al instituirii actelor individuate diferenţiatoare. Acest receptacol mai este numit de către Platon, prin analogie cu fenomenalitatea vieţii umane, şi doică[19]. In alt fragment receptacolul este numit mamă; modelul ideal al fiinţei identice este tatăl, iar substanţa intermediară cu ajutorul căreia modelul se obiectivează în receptacol este vlăstarul lor: *într-adevăr, putem cu drept cuvânt compara receptacolul cu o mamă, modelul cu un tată, iar natura intermediară dintre ele cu vlăstarul lor*[20]. Naşterea lumii şi naşterea omului ca şi orice act de naştere în genere se săvârşeşte conform unei procesualităţi comune, implică coprezenţa a trei instanţe: ceea ce devine, substanţa în care are loc devenirea şi modelul conform căruia lucrurile devin.

Receptacolul, instanţă maternă în care are loc naşterea lucrurilor este în mod originar lipsită de orice calităţi, este indefinibilă şi totodată de nealterat prin amestecul cu formele. Chiar dacă toate formele se vor întipări în ea, totuşi esenţa ei va rămâne imaculată. Ea nu se identifică lucrurilor ce urmează a se naşte pe seama ei. Orice formă şi orice calitate poate căpăta actualizare datorită ei, fără ca prin acest fapt substanţa ei să se epuizeze şi fără ca disponibilitatea de a primi forme să-i fie afectată. Ea este în mod absolut receptivă şi transcendentă în raport cu orice atribut. Numai întrucât nu are nici o formă ea poate lua orice formă, chiar toate formele, numai pentru că nu are nici o calitate ea se poate califica, pentru că nu deţine nici un atribut îşi poate asuma toate atributele. Ea deţine în permanenţă potenţialitatea tuturor formelor şi atributelor lucrurilor în coexistenţă, rămânând totuşi în mod constant nonformală şi noncalitativă. Ea rămâne identică sieşi în absenţa vreunei determinări; identitatea ei este una vidă, imaculată.

Receptacolul este temelia individuației și faptul că își este transindividual identic asigură lumii individuate o identitate transcendentă. Dacă receptacolul este prezent în substratul calităților și formelor și dacă este în mod permanent noncalitativ înseamnă că formele individuate își comunică unele altora calitățile pe baza acestei temelii identice. Deși nu este o realitate pur inteligibilă, receptacolul participă totuși la Forma inteligibilă rămânând în mod constant receptiv și la calitățile elementelor sensibile, pasibil și atotprimitor, căpătând în mod alternativ sau concomitent calitățile focului, ale apei, ale aerului și pământului, precum și ale lucrurilor compuse din acestea. Datorită virtuții atotprimitoare receptacolul face posibilă întruparea inteligibilului pur în lumea sensibilă, ajută formele să devină lucruri, unește în mod dialectic ființa pură cu devenirea pură participând atât la natura ființei cât și a devenirii deopotrivă, și transcenzându-le pe amândouă. întrucât este ființă, dă formă devenirii și, întrucât este devenire, dă substanță formelor; scoate formele din identitatea idealității lor și substanța din devenirea ei oarbă: *Ea trebuie numită întotdeauna la fel, pentru că nu-și pierde niciodată absolut nimic din specificul ei, ea primește mereu totul în sine însă nu ia niciodată, nicicum, nici o formă asemănătoare cu vreunul din lucrurile care intră în ea; căci, prin natura ei a fost făcută să-i fie fiecărui lucru loc de întipărire, fiind schimbată și diversificată de cele care intră în ea, datorită cărora apare de fiecare dată altfel; iar cele care intră în ea și ies din ea sunt copii ale realităților eterne, peceți luate după ele într-un chip ciudat și greu de lămurit (...) întipărirea este foarte diversă și se înfățișează sub toate formele cu putință, acel lucru în care are loc întipărirea n-ar fi bine pregătit să o primească decât dacă este lipsit de oricare dintre formele pe care urmează să le primească de undeva din afară, într-adevăr, dacă receptacolul ar semăna cu vreunul dintre lucrurile care vin să intre în el, atunci când ar veni în el lucruri de natură contrară sau cu totul diferită, primindu-le, li s-ar asemui cu greu, lăsând să se străvadă propria lui înfățișare. De aceea, cel care are a primi în el toate formele, trebuie să fie însuși lipsit de orice formă...*[11]. Receptacolul trebuie să se sustragă în mod permanent propriilor reprezentări tocmai pentru a le face posibile. Asemeni foii albe receptacolul mgăduie a fi întipărit orice pe seama lui, rămânând în sine inalterat. Calitatea celor înscrise nu devine calitate a foii albe; deși generozitatea virtuții ei reprezentative este absolută, ea nu poate fi epuizată, ranspusă această dialectică la nivelul vieții înseamnă că o unică și

lipsită de orice limită viața dăinuie prin intermediul tuturor formelor, că naşterea şi moartea nu au realitate în sine, că un suflu vital trece prin toate făpturile lumii aducându-le la viață şi ducându-le cu el dincolo de moarte! El le face vii pe toate fără a fi asemenea vreuneia dintre ele; le animă şi le părăseşte pentru a-şi realiza imensa bogăție.

Triada originară, cea care exista încă dinainte ca cerul să fie creat, se compune din Identitate, Contradicție şi Relație, adică din Ființa formelor identice mereu, din Devenirea pură contradictorie în sine şi din Locul sau receptacolul - element de relație între ființă şi devenire: *.. ființa, locul şi devenirea există dinainte de-a se naşte cerul şi că ele sunt distincte*[22]. Lumea creată îşi datorează esența, structura şi mişcarea identității formelor, care sunt puse în relație prin mijlocirea receptacolului, cu devenirea în sine contradictorie. Faptul că lucrurile create au identitate se datorează ființei formelor, faptul că ele sunt pieritoare se datorează devenirii ca substanță a actualizării formelor, faptul că substanța şi formele pot să nască împreună mulțimea nesfârşită de lucruri se datorează receptacolului. Receptacolul introduce devenirea în forme şi tot el absolvă formele de identificarea cu devenirea prin aceea că nu îşi asumă nici una din calitățile formelor primite. Relația receptacolului cu ființa şi devenirea este dialectică; el deschide devenirii posibilitatea unei asumări infinite de forme, dar nu îngăduie ca devenirea şi forma să fie identice - căci astfel fiecare lucru ar fi nemuritor în substanța şi forma sa. Principiul identității formei se va răsfrânge în lumea creată în modul că elementele formate în chip identic se constituie în genuri - păstrează unitatea prin gen - iar calitățile survenite prin naşterea lucrurilor din forme şi substanță (devenire) tind în mod constant spre ceea ce le este comun, adică spre restaurarea identității întregului. Constituirea speciilor naturale de ființe sau a genurilor de lucruri - prin participarea împreună la un identic - este aplicația principiului magic al analogiei simpatice: asemănătorul caută asemănătorul şi cele opuse se resping - antipatia diferitului: *...aceste umpleri şi goliri succesive se petrec în acelaşi fel ca mişcarea a tot ceea ce există în univers, care poartă fiecare lucru către ceea ce este de aceeaşi natură cu el. într-adevăr, cele care ne înconjoară din afară, ne dizolvă şi ne descompun mereu trimițând fiecare fel de substanță către ceea ce este de aceeaşi simțire cu ea; iar substanțele din sânge, la rândul lor, după ce au fost fărâmițate înăuntrul nostru şi se află cuprinse ca sub un cer, în alcătuirea fiecărei viețuitoare, sunt silite să imite mişcarea întregului univers. Astfel,*

fiecare dintre substanţele rezultate din fărâmiţarea care are loc înlă-untrul nostru, ducându-se către ceea ce este de acelaşi fel cu ea, reumple imediat partea care s-a golit[23].

Atât în trupul cosmic cât şi în toate trupurile entităţilor indi-viduate se petrece mişcarea de divizare a identicului în diferit şi resorbţia diferitului în identic. Prin divizarea identicului lucrurile apar, iar prin resorbţie în identitate ele se sting. In fiecare fiinţă individuată se petrec faptele cosmice, fiecare individualitate ocroteşte, asemeni cerului, cu trupul ei drama unei existenţe plenare. întrucât substanţa cosmică intră în compunerea tuturor individualităţilor şi întrucât fiecare element cosmic este purtat către asemănătorul lui, prin marile năzuinţe ale simpatiei, fiinţele şi lucrurile lumii participă la un destin singular. Faptul că universul funcţionează ca un mecanism magic, că relaţiile de simpatie şi antipatie sunt identificabile în toate cercurile lumii, că omul este un corespondent al Zeului în universul creat vor deveni evidente doar după analiza detaliată a dialogului *Banchetul* şi a fragmentelor cosmologice complementare din *Legile, Republica, Phaidros, Sofistul.* Marsilio Ficino este cel care a realizat un eminent comentariu asupra *Banchetului* demonstrând că iubirea, Eros este vrăjitorul, marele magician ce are în stăpânirea lui toate făpturile lumii create, de la zei până la animale şi oameni, inclusiv regnul mineral - unde se petrece o tăinuită iubire elementală. într-un cosmos erotic fiecare făptură apartenenţă este înrobită jubilaţiilor suverane ale Erosului, învestit cu demnitatea unei divinităţi. Trupul lumii, Sufletul lumii, Spiritul lumii (mintea angelică sau intelectul zeilor) sunt deopotrivă contaminate cu patima Erosului, dar manifestarea ei diferă de la un element la celelalte. Definirea universului erotic ca mecanism magic a permis gânditorilor renascentişti, în special Ficino şi G. Bruno, să facă din ştiinţa magică o mathesis universalis, o formă com-pletă de înţelegere şi explicaţie a lumii. Faptul că modernii văd gra-vitaţie şi magnetism acolo unde anticii vedeau suflu erotic nu înseamnă deloc că modernii cunosc mai mult sau sunt mai precişi, mai riguroşi; înseamnă numai că aceştia au pierdut ceva esenţial - înţelegerea lumii ca un organism viu, însufleţit şi conştient. Omului modern îi convine sa trateze lumea ca pe un mecanism ştiind că astfel poate să-1 domine,

conducă, să-1 stăpânească. Arogându-şi în mod exclusiv calitatea

conştientei şi a raționalității nu se încumetă a se lăsa concurat de o ființă ce are măreția universului. Prin rațiunea cu care el se identifică în mod singular, modernul preia ilicit funcțiile de stăpân şi zeu al lumii. Evoluția telosului modern va avea o agravantă tentă ex-centrică, omul îndepărtându-se în năzuința către autodeterminare de rațiunile Ființei supreme, unice. Chiar dacă constatarea faptului obligă orgoliul uman la umilință, el trebuie să admită că universul nu se schimbă în funcție de paradigmele noastre, şi faptul că nu ne mai convin uneori rațiunile lui nu constituție pentru el un argument suficient de temeinic încât să se răzgândească.

Capitolul 2

COSMOSUL EROTIC

Nu există aşadar iubire în afară de iubirea absolută. Toate creaturile posedă, deci, o iubire universală înnăscută. (Avicena - *Despre iubire)*[1].

Antropocentrismul intolerant al spiritualităţii moderne face ca nu numai actualizarea funcţiilor raţionale să nu fie recunoscută altei structuri ontice, dar nici pasionalitatea erotică - la a cărei specificitate exclusivă nu se ţine de regulă cu atâta îndărătnicie - nu a fost recunoscută sferelor sau regnurilor extraumane. Trebuie specificat de la început că aici nu se licitează sensul literar romantic al iubirii, nici măcar sensul mai larg de act cu valenţă relaţională în domeniul de acces al intenţionalităţii umane. Sensul cu care va fi întrebuinţată categoria erosului e omolog celui angajat de către Platon în *Banchetul:* erosul ca funcţie cosmotică (zeu suveran, mare vrăjitor/magician). Trebuie de asemeni să ne ferim a cădea vreodată în cursele subtil presărate de către psihanaliză şi să nu îngăduim facila substituire a erosului cu libidoul. Secolul nostru a cultivat cu o savoare trivială toate variantele fenomenologice ale libidoului - literatura, artele plastice, muzica, filmul erotico-pornografic etc, până la mişcările de emancipare şi liberalizare sexuală hippy, curentele pseudoreligioase magico-erotice, tantrismele aproximative pe gustul occidentalului frivol, feminismul, homosexualitatea legalizată şi chiar zoofilia admisă cu complezenţă etc. Sexismul a devenit modul de înţelegere şi aplicare a erotismului în axiologia contemporană. Erosul a fost ocultat de către sx, iar mistica erotică a fost sufocată de literatura sexistă; simbolistica erotologică a ajuns o biată reţetă de suscitat nostalgii lubrifiante. Dacă m secolul nostru s-au petrecut unele dintre cele mai teribile orori ale istoriei umane, asta arată faptul că omul se află într-o sălbatică dispută »ine însuşi, cu semenul său şi cu lumea în care trăieşte, că nu se

înțelege pe sine şi nu înțelege lumea, că a inventat tehnici de autodistrugere şi de distrugere a lumii tocmai pentru că nu o înțelege, nu o poate stăpâni, nu o poate controla şi nu are înțelepciunea de a învăța să i se supună. Este un fapt evident pentru oricine că, în ciuda aparentei bunăstări şi autosatisfaceri, omul contemporan va trebui să-şi schimbe radical valorile şi atitudinea dacă nu vrea să lase în urma lui un pustiu cosmic şi amintirea unei fanatice stupidități. Civilizația umană a ajuns abia acum la revelația diversității ei esențiale, a unicității ei inexplicabile şi la conştiința necesității de a se comporta responsabil față de propriul destin.

Vom căuta să înțelegem în ce fel erosul platonician poate fi socotit factor cosmotic şi cum se petrece integrarea cosmică a omului într-un univers perfect structurat. Marsilio Ficino ne va fi pentru o bună vreme călăuza urmând ca, abia după ce toate spusele lui vor fi îndeajuns de limpezi, să găsim noi justificări ale intenției originare - aceea de a defini lumea ca pe o unitate magică. Paradigma universului erotic va da seamă cu suficiente garanții de statutul magic al realității în totalitatea ei. în cea mai scurtă ecuație erosul se identifică magicului, aşa cum în mod coerent va susține şi I.P. Culianu[2].

Deprins cu delicata cumințenie a spiritului platonician, Marsilio Ficino cheamă ocrotirea iubirii asupra propriilor cuvinte atunci când cutează să rostească învățături despre taina ei numinoasă. In situația ce urmează a se dezvălui este cuviincios ca erosul să meargă înaintea cuvintelor strălucind, aşa cum, în straniul pelerinaj al magilor, o stea ivită din tăcerea nopții, pâlpâind cu discreție, le ademenea paşii către un dumnezeu pe cale de a se naşte. Pentru a nu altera frumusețea textului ficinian vom cita fragmentul-invocație adresat stăpânului lumii: *Harul sfânt al iubirii divine, care a inspirat-o pe Diotima să ne lumineze gândul, să ne aprindă voința astfel ca pe ea să o iubim în toate înfăptuirile frumoase; iar apoi să iubim înfăptuirile ei în ea şi nesfârşit să ne bucurăm de nemărginita ei frumusețe*.* Analiza mitologiei platoniciene nu se pretează la o adecvație comprehensivă dacă este neglijată dimensiunea orfică a nucleelor ei fondatoare. Miturile iubiriii sunt mai mult chiar decât cele explicit cosmogonice revărsări învăluitoare ale orfismului. Aici se afirmă cu nedisimulată convingere suveranitatea tutelară a Iubirii atât asupra zeilor cât şi a oamenilor şi, în general, asupra oricărei entități însuflețite ce străbate potecile vieții.

Pentru a nu exista disonanţe esenţiale între spiritualitatea platoniciană şi cea creştină, Ficino a restructurat în concepte specific teologice elementele principale ale mitologiei păgâne. Zeii vor fi identificaţi cu îngerii aşa încât discursul despre cei dintâi să nu pară stânjenitor pentru un lector creştin. Daimonii sau demonii, întrucât deţin funcţii ontologice şi pedagogice secundare, sunt identificaţi îngerilor de rang secund, cei ce gravitează în sfera intenţionalităţii umane sau cei specializaţi în contabilitatea actelor acestora. Numele, funcţia şi gradul acestor îngeri este o moştenire a tradiţiei semitice şi a celei indo-europene; în mod precis numele şi funcţiile îngerilor parvin prin intermediul angelologiei biblice.

Discursul mitologic asupra originii Iubirii răzbate printr-o prelucrare orfică a teologiei lui Hermes Trismegistos. E semnalată aici originaritatea substanţei haotice, preformale, lipsită de ordine şi calităţi diferenţiatoare, substanţă entropică pe care am putea s-o definim ca principiu al dezordinii. Acesta nu e singur în măsură să se delimiteze, să se structureze în forme şi atribute, să se multiplice ca sistem de entităţi relaţionate conform binelui sau măsurii. Nu există posibilitatea individuaţiei în simplicitatea substanţei haotice care manifestă chiar o ostilitate faţă de principiul identităţii. Erosul/Iubirea este introdus(ă) în chiar esenţa Haosului, îi afectează constanţa manifestării ca principiu de dezordine, pune stăpânire pe acesta transmutându-i potenţialităţile în opusul lor; iubirea introduce principiul individuaţiei - al identităţii - aducând cu sine diferenţierile specificatoare, finitudinea identitară, opoziţia corelativă, asemănarea şi deosebirea, atracţia şi refuzul sau simpatia şi antipatia, instituie categoriile identităţii, alterităţii şi relaţiei. O dată cu aceste prime elemente dialectica cosmotică a Iubirii îşi va declanşa nestăvilit avântul creator acţionând cu egală vervă atât in lumea infracelestă, cât şi în cea hipercelestă unde dăinuie fericiţii zei. Pentru ca Haosul să-şi ordoneze esenţele mixte în structuri diferenţiatoare, alcătuite după principiul selecţiei calitative, după determinaţii şi atribute, Iubirea va trebui să-i inducă un mediator rormal. Dintru origine Iubirea este principiu formativ, actul de-a ordona substanţa originar haotică potrivit unor Forme/Raţiuni. A[orm]ele sunt multiple după măsura multiplicităţii calităţilor implicate m[su]bstanţa haotică ce urmează a se diferenţia. Fiecare formă este »[or<^at]ul unei entelehii, ceea ce face ca identitatea să se păstreze doar unitele constanţei formale. Forma este putere generatoare de

esență; dispariția formei afectează esența unui lucru ducând la destrucția lui, la resuscitarea principiului haotic, la complacerea în dialectica anamorfotică a substanțialității pure. Formele sunt principii genetice ce selectează şi mențin laolaltă elementele şi calitățile de specificitate ale unui lucru individuat. Prin funcțiile ei, Forma ordonează mereu substanța haotică disponibilă alterațiilor menținând/regenerând identitatea lucrului pe care îl are în seamă. întrucât întregul potențial ontic capătă o structurare formală, se poate admite că ordinea, relațiile şi ierarhiile lumii sunt doar actualizări obiectivante ale ordinii, relațiilor şi ierarhiilor formale. Formele sunt identice ca principii, în vreme ce lucrurile individuate devin mereu identice, devin în principiul formal al identității, fără a putea să-şi păstreze în sine identitatea. Imposibilitatea identității ca principiu formativ de-a învinge haosul ca principiu al dezordinii face ca lucrurile să se ivească în forme, să persiste, să se altereze pierzându-şi identitatea formală şi să dispară din forma specifică.

Principiile cosmotic şi haotic acționează în mod dialectic, îşi sunt coapartenente. Haosul nu devine Cosmos, nu se stabilizează ca şi Cosmos, el numai se cosmotizează în mod permanent, se arată ca şi cosmos rămânând, cu toate acestea, în mod esențial haos. Faptul de a se arăta, de a adopta măsura şi rațiunea unei forme ne duce la înțelegerea Haosului ca şi actor, a Formelor ca şi măşti, a creației ca şi joc de teatru şi a Iubirii ca regizor. Prin medierea Formelor Haosul este reprezentat, reprezentare care-1 face accesibil vederii. Ochiul divin ce contemplă formele asistă creativ la reprezentarea dramei cosmice şi cosmosul subzistă doar de-a lungul acestei reprezentații. Logica jocului cere ca, atâta vreme cât actorul stăruie sub chipul unei forme, să şi adopte esența acesteia, să ia adică rolul formei. Sensul jocului nu este altul decât acela de-a revela unui privitor oarecare esența îndepărtată a Formei pure veşnic identice. Dacă se-ntâmplă ca omul să fie privitorul acestui joc, lui formele îi aduc în față prin reprezentare drama lumii ca atare, îl învață că ceea ce se vede este doar un Haos ce se joacă cu noi, că în spatele măştii nu e nimeni pe care să-1 putem numi, că masca/forma locuieşte într-un tărâm al certitudinilor şi că tot spectacolul trebuie să ne aducă aminte de ceea ce stăruie nestricat în lumea Identității. Haosul ni se arată reprezentându-se pentru ca noi să ne amintim de adevărul Idee/Formă. Reprezentarea are tâlcul de-a

trimite la ceea ce este prezent sieşi în mod permanent, de-a suscita cooriginaritatea Adevărului/Ideii cu Forma. Reprezentarea aduce aici şi acum ceea ce este dintotdeauna, identitatea însăşi; devine prezent ceea ce se defineşte ca prezenţa însăşi. Toate lucrurile create sunt măşti ale Prezenţei, chipuri sau lumini ale Prezenţei. Reprezentarea este o măsură a identităţii pentru cineva, pentru alteritate, pentru un spectator. Fiinţa Haosului îşi este sieşi prezentă, dar ea trebuie să se reprezinte mereu în toate formele atunci când ea s-a făcut cosmos. Esenţa însăşi a fiinţei cosmice constă în faptul de-a putea reprezenta esenţa fiinţei haotice. Cosmosul se reprezintă ca exaltare formală a Haosului.

Definirea Haosului ca realitate fără forme şi, în mod complementar, definirea Cosmosului ca realitate cu forme arată faptul că esenţa se determină în funcţie de Formă şi că principiul formativ este adevăratul centru ordonator al structurii ontice. Haosul nu este un monolit originar cu sensul de masă disponibilă creaţiei, materie primă din care să se facă lucrurile. Haosul se divide, acţionează la toate nivelele creaţiei şi are tendinţa de a se opune individuării; haosul este un principiu activ, el haotizează pe seama chiar a dialecticii actelor formative. în structura ontologiei platoniciene există trei nivele de ordonare ierarhică a lumii. Creaţia se petrece prin instituirea succesivă de către divinitate a unor lumi a căror esenţă să nu altereze calităţile creatorului. Ierarhizarea se produce conform gradului de conservare a atributelor esenţiale ale divinităţii. Prima lume, cea în care se investeşte calitatea raţională a divinităţii este lumea Intelectului zeiesc, numit de către Ficino *Mintea Angelică;* apoi vine lumea ce conserva atributul însufleţirii, *Sufletul Lumii* şi, în sfârşit, cea de-a treia lume, cea mai îndepărtate de creator şi care aminteşte cel mai puţin de esenţa acestuia, *Corpul Universului.* Procesul creator survine pe seama unei îndepărtări progresive de esenţa divină, printr-o diseminare diluată a Binelui, Frumuseţii şi Adevărului imanente celui ce creează. La nivelul cel mai îndepărtat, în lumea corporală atributele divinităţii sunt doar vagi pâlpâiri de umbre rătăcite. în ele esenţa divină nu se mai simte^ca într-o casă, ci abia ca într-o temniţă din care speră să poată ieşi cât mai curând cu putinţă. Paralel triplei creaţii, şi Haosul cunoaşte [n]plă divizare. Putem intui în desfăşurarea procesului creator anitestarea unui principiu al corespondenţelor inverse: o dată cu speicaţia formală se face simţită o specificaţie haotică. Fiecare lucru

creat îşi are un corespondent haotic, care este alternativa lui permanentă şi care se actualizează doar în felul şi momentul în care lucrul respectiv îşi pierde identitatea. în limbajul logicii am spune că, o dată cu identitatea se iveşte şi contradicţia, o dată cu instituirea identităţii contradicţia începe să se manifeste prin ea, pe seama ei ca şi element haotic activ. Raportat la cele trei nivele ontice se poate vorbi de un haos al Minţii angelice, de un haos al Sufletului lumii, diferit de primul haos şi, în al treilea rând, de un haos al Corpului cosmic. Starea haotică este prima modalitate de actualizare a fiecăreia dintre cele trei instanţe, este prima formă a creaţiei, învestită cu esenţă specifică dar lipsită de forme. Haosul Minţii angelice este stadiul în care aceasta, desprinzându-se din Dumnezeu, este încă neindividuată (prenoetică) prin esenţele formale, întunecată şi pasibilă de a fi germinată de către Mintea divină. Este o stare de disponibilitate activă, întrucât deja în acest stadiu Minţii angelice i-a fost indusă năzuinţa întoarcerii către esenţa din care a purces, adică spre esenţa Minţii divine. Năzuinţa întoarcerii către esenţa Minţii divine e actualizarea erosului în lumea mentalului. Disponibilitatea activă a Minţii angelice de-a primi lumina de la principiul ei divin e proiectată în vederea însămânţării formale, adică stăruinţa minţii haotice în aşteptarea dăruirii cu forme de către lumina Minţii divine.

Starea haotică este o prezenţă esenţială dar indefinită sau, în alţi termeni, haosul este esenţa potenţială a unei lumi. Haosul e prima variantă a alterităţii întrucât el se diferenţiază de principiu, de Creator, dar ca valenţă ontică este o stare de recesivitate, nu e de la început învestită cu atributele principiului. întunericul haosului este ascunsul originar al esenţelor ce aşteaptă a se ivi. întunericului îi este proprie pasivitatea, disponibilitatea de a primi lumina aşa cum haosului îi e proprie capacitatea de a primi formele. în starea cosmotică a Minţii angelice se actualizează doar esenţa indeterminată a Minţii divine. în sine Mintea divină este permanent luminoasă şi diferenţiată în forme intelective, dar această stare nu este spontan distribuită Minţii angelice. Actul în sine al creaţiei induce o diferenţiere ontică, starea de dualitate, de alterare a esenţei prin spargerea unităţii originare. Mintea angelică este alteritatea pasivă, cea care, deşi se desprinde din divinitate este totuşi un altul, are nevoie să fie reînvestită cu esenţă din partea Esenţei principale cu care a fost Una, dar căreia îi este acum alternativă. Lumina proprie Minţii divine se manifestă ca întuneric în actualizarea alterităţii - Minte angelică; cosmosul Minţii divine se arată haotic în actualizarea Minţii angelice ca un Altul. Această

alteritate recesivă e învestită cu aptitudinea feminină de a se reîntoarce către Dumnezeu în aşteptarea luminii, a formelor/esenţelor. Dumnezeu rămâne în permanenţă principiul pozitiv, activ, emanatorul luminii şi formelor. Alteritatea haotică înseamnă dedublarea principiului în parte activă şi parte pasivă; deşi Mintea angelică se naşte din Mintea divină, ea nu este identică funcţional, este pasivitatea expectativă a esenţei Minţii divine. Investiţia erotică menţine în expectaţie frenetică Mintea angelică încă haotică şi-i îngăduie suscitarea disponibilităţii de a se lăsa fecundată, formată, luminată. Eroticitatea e conservarea aparteneţei Minţii angelice la esenţa divinităţii; ea face ca orice element desprins din divinitate să năzuiască mereu a se reîntoarce la origine, a-şi restatua esenţa şi unicitatea. Odată revenită în preajma lui Dumnezeu, Mintea angelică este iluminată, i se distribuie formele, capătă echivalentul arhetipal al tuturor lucrurilor ce urmează a fi create vreodată în lume. Dumnezeu acţionează în manieră artistică lucrând la limpezirea în Mintea angelică a imaginilor-esenţe şi, odată zugrăvit tabloul complet al formelor lumii, esenţa Minţii angelice trece din starea haotică în cea cosmotică, devine un analogon al esenţei luminoase a Minţii divine: *... întorcându-se spre Dumnezeu raza lui o luminează şi strălucirea acestei raze îi înalţă năzuinţa fierbinte ca o flacără; şi odată aprinsă această năzuinţă ea se apropie cu totul de Dumnezeu; apropiind-se primeşte formele, căci Dumnezeu care poate totul, sculptează în Mintea, care de el se apropie, natura fiecărui lucru care de el este creat. Aşadar în această Minte sunt zugrăvite informe, în modul spiritului, toate acele lucruri care sunt în această lume. Acolo se nasc sferele cerurilor şi ale elementelor, acolo Stelele, acolo de asemenea diferitele alcătuiri de vapori şi formele pietrelor, metalelor, plantelor şi animalelor*[4].

Mintea angelică îndură procesul de cosmotizare prin acţiunea lui Dumnezeu; înscrierea ideilor-forme în Minte constituie diferenţierea şi specificaţia calităţilor lucrurilor naturale; este procesul de diferenţiere şi mdividuaţie a esenţelor, calităţilor şi atributelor posibile, spargerea esenţei unităţii în multiplicităţi esenţiale specificate. Ideile formate veghează asupra identităţii elementelor şi lucrurilor care, prin participaţie, se vor constitui în Sufletul lumii şi apoi în Trupul cosmic, m relaţia stării haotice a Minţii angelice cu principiul divin survine o ^. § ri esenţial erotice care canonizează fenomenologia creativităţii; haosul, esenţa indefinită a mentalului angelic se pre-dispune spontan principiului divin, ca spre propria origine; năzuinţa de e îndrepta către Dumnezeu se împlineşte prin primirea razei divine, a primită această năzuinţă sporeşte, se petrece o fuziune a dorinţei

întunecate a Minţii haotice cu principiul luminos pe care încă nu-l cuprinde. Acesta este începutul germinaţiei formelor. Procesiunea cosmotizării Minţii angelice prin acţiunea razei luminoase a lui Dumnezeu instituie modelul cosmosului erotic. Iubirea se naşte prin întoarcerea alterităţii haotice înspre principiu ca înspre sursa cosmotizării ei, pătrunderea razei principiului în elementul haotic constituie hrana iubirii, reacţia entuziastă a minţii haotice la pătrunderea principiului înseamnă sporul iubirii; acest spor îngăduie creşterea gradului de proximitate a Minţii haotice cu principiul divin, fapt ce dă un avânt excesiv iubirii; formele primite ca urmare a proximităţii crescânde perfecţionează iubirea; o dată cu instituirea formelor-idei Mintea angelică devine modelul celor două lumi succesive: Sufletul lumii şi Trupul cosmic.

Frumuseţea este nota de perfecţiune a luminii; ea suscită năzuinţa avântată a Minţii angelice în stare încă haotică. E propriu naturii mentale să tindă spre frumuseţe ca spre sursa perfecţiunii şi să dorească îndepărtarea de urâţenie. Starea de urâţenie defineşte mintea haotică şi acest fapt provoacă năzuinţa către lumina divină - izvor al frumuseţii. Aici se află definiţia Erosului ca aplecare a fiecărui lucru către starea lui frumoasă şi puterea transformării urâţeniei în frumuseţe. Schema provizorie a relaţiei între Haos şi Cosmos conţine opoziţia a trei elemente definitorii:

.^Formă Lipsă de frumuseţe ^r
Cosmos^^Lumină întuneric-^^^Haos
^Frumuseţe Urâţenie ^^

Erosul ca operator cosmotic deţine la modul cel mai general puterea de a transforma imperfecţiunea în perfecţiune: *... prima lui întoarcere spre Dumnezeu înseamnă naşterea iubirii, pătrunderea razei înseamnă hrana iubirii, flacăra ce de aici se aprinde se cheamă creştere a iubirii. Apropierea de Dumnezeu este avântul iubirii, forma pe care o primeşte este perfecţiunea iubirii, iar totalitatea tuturor formelor şi ideilor latinii o numesc lume, iar grecii, cosmos, ceea ce înseamnă podoabă frumos alcătuită. Farmecul acestei lumi şi a acestei podoabe este Frumuseţea spre care iubirea, de-abia născută, a atras şi a călăuzit Mintea angelică; aceasta era urâtă dar pe această cale ea a devenit frumoasă. Aceasta este aşadar natura iubirii; ea*

răpeşte lucrurile spre frumusețe iar pe cele urâte le face asemenea celor frumoase[5]. Impulsul erotic al Minții angelice precede, în ordine fenomenologică, instituirea formelor-idei, adică a cosmosului şi se justifică prin originea divină a iubirii, ceea ce înseamnă originaritate absolută. Orientarea tendențială a Minții angelice spre Dumnezeu îi aduce, o dată cu distribuirea formelor, şi lumina înțelepciunii supreme. Pentru Minte lumina înțelepciunii nu se poate obiectiva altfel decât prin formele-idee prin care este ordonată. Formele sunt în mod specific variante multiple ale intelecției divine remise lumii naturale o dată cu încarnarea formelor dar păstrată aici într-un mod ocultat. Faptul cunoaşterii filosofice este impulsul erotic ce tinde să înalțe sufletul contemplativ de la întunericul naturalității către lumina formelor inteligibilității divinului, asumată prin diversitatea formelor-idee în Mintea angelică. Formele-idee sunt forme ale înțelepciunii divine manifestată ca inteligență seminală, intelecție plastică în Mintea angelică; aşa cum lumina germinează în întunericul originar al Minții, tot astfel înțelepciunea fertilizează formele acesteia. Diferența formală şi zestrea inteligibilă, învestită în formele Minții sunt prezente în mod supracosmic şi supratemporal în lumina înțelepciunii divine. Identitatea înțelepciunii şi diferența formelor subzistă unitar în unitatea divinului. Ficino compară relația minții angelice cu lumina divină - iubirea Minții pentru înțelepciune şi dăruirea formativă a înțelepciunii pentru Minte -, cu relația între ochi şi lumina solară. Ochiul iubeşte lumina, dar el este întunecat şi orb, însă îndreptându-se cu năzuință receptivă către lumina solară el găseşte, primind lumina, şi toate culorile şi formele lucrurilor. Lumina dăruieşte ochiului nu numai vizibilitatea dar, întrucât îl deschide spre formele lucrurilor - corespondențe ale formelor Minții angelice -, îi dă şi inteligibilitatea; ochiul contemplator al lucrurilor înțelege formele căci lumina ce-i deschide vederea u învesteşte cu inteligibilitatea moştenită din natura divină; lumina este prezența divinității în lume prin donație formativă, vitală şi inteligibilă. In formele vederii sunt actualizate formele înțelepciunii divine instituite în cosmosul formal al Minții angelice. Relația vizuală evme întotdeauna premisa unei relații intelective; ochiul văzând tormele lucrurilor le comunică sufletului - ochiul fiind fereastra suflew -, acesta le transformă în noțiuni pe care apoi, spre a le ilumina, nmite Minții intelectuale ce conține analogul formelor Minții ange-

lice. Aici formele lucrurilor îşi întâlnesc propria origine, adică lumina divină. Aşa cum instituie formele Minţii angelice lumina divină, analogul acestora instituie în mintea umană formele intelecţiei; iubirea de înţelepciune se deschide prin erosul minţii către lumina divină ce-i gata să instituie cosmosul formelor inteligibile şi în natura umană. Izomorfismul minţii umane cu Mintea angelică garantează erosului filosofic accesul la suveranitatea înţelepciunii divine; cunoaşterea filosofică devine acţiunea cosmotică a lumii divine în mintea umană - căci mintea este la început întunecată şi lipsită de forme. In felul în care erosul entuziast al Minţii angelice obţine formele prin lucrarea luminii divine în întunericul lui, la fel prin erosul filosofic mintea umană suscită acţiunea luminii divine căreia-i îngăduie să o fertilizeze, să-i impregneze natura cu esenţele inteligibile.

Erosul îşi manifestă lucrarea nu doar la nivelul Minţii angelice, el se manifestă şi prin Sufletul lumii şi, de asemenea, prin Trupul cosmic. Năzuinţa lui este şi aici trecerea de la haos la cosmos. Sufletul lumii este şi el la început întunecat şi haotic, adică lipsit de forme. Cu cât un element este mai îndepărtat de sursa divină centrală, cu atât apropierea de aceasta presupune sporirea gradelor mijlocitoare. Dacă Minţii angelice, întrucât este primul cerc al emanaţiei divine, îi este accesibilă esenţa divină în mod nemijlocit, Sufletului lumii însă i se deschide accesul la divinitate doar prin medierea Minţii. Regula cosmologiei ierarhizate pretinde ca fiecare nivel să se convertească la sursa divină doar cu ajutorul şi prin medierea tuturor nivelelor superioare. Aceasta înseamnă că, cu cât un univers este mai apropiat de Dumnezeu, cu atât calitatea determinantă a acestuia îi este mai accesibilă, proprie. Proximitatea garantează asemănarea, iar distanţa induce deosebirea. Prin distanţare sursa îşi alterează esenţa. In virtutea regulii magice a simpatiei asemănătoarelor, nici un element cosmic nu se poate apropia de Dumnezeu decât dacă i-a devenit asemănător; de aceea este nevoie de o multiplă mijlocire a elementelor inferioare întrucât fiecare act mijlocitor aduce un spor de elevaţie analogică, contribuie la transmutaţia elementului în cauză într-unui superior - principiul conversiei graduale. Elevaţia transcende distanţa sau gradul calitativ transcende proximitatea. Urcuşul Sufletului lumii către Dumnezeu e mediat de Mintea angelică; aceasta din urmă dăruieşte esenţă formelor înţelepciunii divine semănate în ea, punând astfel Sufletul în asemănare cu lumina divină înspre care tinde. Sufletul în stare haotică nu se poate apropia de Dumnezeu, de aceea Mintea angelică îl învesteşte cu forme, Investiţie survenită ca urmare a entuziasmului erotic prin care Sufletul tânjeşte spre divinitate. Erosul este un complement vectorial al emisiei

luminoase. Prin aceasta din urmă Dumnezeu creează lumile, prin cel dintâi lumile se reîntorc la Dumnezeu.

însă esența divinității rămâne unică. Ea este identică sieşi atât în actul emisiv creator, cât şi în cel remisiv erotic. Orientarea erotică înspre esența divinului certifică esența divină a erosului. Prin creație Dumnezeu se face lume - formă luminoasă -, prin iubire lumea se înalță la identitatea divinului: *In toate iubirea însoțeşte Haosul şi precede lumea; ea trezeşte lucrurile care dorm; ea luminează pe cele întunecate, dă viață lucrurilor moarte, dă formă celor fără formă şi dă perfecțiunea celor nedesăvârşite*[6].

în procesul cosmotic al erosului, Ficino identifică şapte virtuți definitorii care sunt totodată gradații ale raportului Haos-Lume:

a) Iubirea este imanentă Haosului;

b) Iubirea este originară, ea are rolul de principiu în raport cu lumea;

c) Lucrurile individuate inerte sunt animate/mobilate de principiul erotic;

d) Iubirea realizează transmutația elementului întunecat în element luminos;

e) Iubirea este agentul vieții, face ca obiectele pătrunse de suflul erotic să devină vii;

f) Iubirea este cauză formativă, menține entitățile individuate sub grija telosului formal;

g) Prezența iubirii conferă individuatului garanția propriei perfecțiuni.

Iubirea este determinația primă a stării haotice a lumii, determinație care antrenează Haosul într-o mişcare de ordonare calitativă, de specificație categorială, de individuație diferențiatoare, de structurare formală. în momentul naşterii formelor individuate, constituirea lor diferențiată nu este încă un cosmos autentic, căci îi lipseşte lumina, însufleţirea şi viața. Chiar odată instituite, formele sunt doar entități adormite asupra cărora va trebui să se aplece iubirea pentru a le trezi, a le umple de entuzism luminos, a le face purtătoare de eros şi viață. Starea de adormire a formelor este rămăşița abia pierdutei întunecimi haotice, specificația imcompletă afectată de rezidualul haotic. Iubirea trezind formele, le însufleţeşte coborându-le ca entități generative în Sufletul lumii, pe care-l vor structura în conținuturi noționale. Ele generează aici genul inteligibilelor, care, odată învestit cu lumina erosului creativ, dobândeşte şi puterea de a forma germeni

naturali, adică semințele corporalității. Pentru ca lumea naturală să se poată constitui este necesar un cumul cauzal descendent, adică procesul de descensie dinspre principiu spre formele ultime ale naturii. Multipla cauzalitate e totodată fenomenologia actului creator. Există mai întâi Cauza Permanentă, Dumnezeu ca centru absolut generativ; apoi este Cauza Activă Imanentă, Iubirea; apoi este Cauza Formală, adică mintea structurată în forme/idei şi apoi este Cauza Inteligibilă, adică sufletul structurat în noțiuni. Abia împreună acționând, cele patru cauze dau naştere universului natural, lumii obiectelor individuate. Cele patru cauze nu au putere echivalentă, nu contribuie în egală măsură la instituirea lumii; ele sunt dispuse în mod ierarhic ca sistem de dependențe univoc orientate. Dumnezeu este cauza absolută care conține în sine posibilitatea cauzei active. Acțiunea iubirii face ca Dumnezeu să-şi exteriorizeze lumina formativă în instituirea cosmosului mental. Receptivitatea pasivă a cauzei formale, care atrage asupra ei, prin cauza activă imanentă, acțiunea cauzei permenente, instituie cosmosul inteligibilelor/noțiunilor. Dumnezeu manifestat ca epifanie luminoasă deține deopotrivă rolul principiului formativ inteligibil şi al celui seminal/germinativ. Identitatea specifică a celor trei cosmosuri constituite emanativ e preconținută în identitatea luminii divine ca unitate ramificată. Cauza imanentă activă, erosul, e învestit în mod originar în starea haotică a celor trei lumi cu scopul de a orienta esența acestora către sursa divină, de unde principiul luminos, pătrunzând activ în substanța haotică, generează formele-idee, în Mintea angelică, noțiunile inteligibile în Sufletul lumii şi germenii seminali ai lucrurilor în Corpul universului material. Aducerea prealabilă a erosului către sursa lor facilitează fiecărei lumi actul de cauzare specifică. Cele trei lumi sunt modalități ontice de diferențiere şi autonomizare specifică a atributelor esențiale coprezente în natura divină: forma-idee, noțiunea-concept, germenele-sămânță. Unitatea ontologică a creației se reazemă pe unitatea principiului, unitatea erosului activ imanent principiului, unitatea luminii formative, inteligibilă şi germinativă totodată, legătura esențială a celor trei lumi prin germeni, noțiuni, forme care sunt doar grade ale exteriorității divine.

Capitoul 3 EROSUL -

PRINCIPIU, ESENȚĂ ŞI SCOP

Odată asumate tezele cosmologice şi odată căzuți de acord împreună cu Platon şi Marsilio Ficino că erosul le stăpîneşte pe toate cele ce sunt vii, fie oameni sau zei, trebuie, pentru a nu ne complăcea în aserțiuni aproximative, să vedem modul propriu de manifestare al acestei puteri suverane în lucrurile individuate şi să deducem de aici regulile acțiunii magice. Erosul are, în acepțiunea platoniciană, toate determinațiile ce definesc calitatea de Principiu: generează, păstrează şi finalizează esența a tot ceea ce poate deveni element cosmic, defineşte integralitatea variabilă a tuturor figurilor cosmice. în universul uman, orice deprindere ce are drept scop adevărul, binele sau frumosul, anume capacitatea cunoaşterii autentice, a săvârşirii actului bun sau a creației întru frumos, constituie epifenomene erotice. Erosul înalță mintea către adevăr - lumina dumnezeiască -, el face ca în acțiune să survină nevoia binelui, el dă creației artistice răsfățul ludic şi calitatea fascinației. Prin adevăr, bine şi frumos, Dumnezeu ademeneşte către calitatea perfecțiunii lui determinațiile specifice omului: cunoaşterea, acțiunea şi creația. Ademenindu-le, calitățile divine îşi generează analogici în calitățile umane, entități care se constituie drept liant magic. învestite cu atribute divine, determinațiile umane se regenerează, devenind alterități divine ipostatice. Alteritatea este măsură atât a diferenței cât şi a identității. Erosul-liant magic-face ca diferența ipostatică a atributelor umane să se adecveze ca analogie calităților divine. Diferența ipostatică, în calitatea ei de receptacol al identității Principiului, îl aşează pe acesta din urmă într-un act ex-tatic. Extazierea distribuie formele identicului în unități formale analogice ale diferitului, ale alterității. în alteritate atributele Principiului sunt categorii posibile, stări receptive la intruziunea formală, în vreme ce în nncipiu atributele sunt categorii actuale expansive, moduri generative de analogici. Instituirea analogicilor se face în temeiul iden-

tității creative a Principiului cu propriile alterații şi, în al doilea rând, în temeiul inalterabilității relației dintre formă şi esență. De vreme ce creația se realizează prin forme, esența imanentă acestora se conservă în toate modalitățile ipostatice.

întrucât am introdus în demersul teoretic categoria de *analogici,* trebuie să explicăm aria definitorie a acesteia, pentru a nu predispune la înțelegeri arbitrare. Ce este analogicul? Răspunsul presupune indicarea cât mai completă a setului de indici definitorii:

a) Analogicul este o entitate secundară din perspectivă ontică;

b) Analogicul este entitate creată şi menținută de un principiu față de care se află în dependență cauzală;

c) Dependența se menține în planurile: ontic, formal şi logic;

d) Analogicul e principiu de conservare a esenței de la identitate, la alteritate;

e) Din punct de vedere cantitativ, analogicul este extensibil şi intensibil fără a suferi vreo diminuare a informației esențiale;

f) Din punct de vedere genetic, analogicul este sinteză informațională reiterabilă care se pretează unor variații uşor alterate, în funcție de calitățile mediului de actualizare;

g) Din punct de vedere calitativ, analogicul îşi păstrează esența pe un interval temporal finit şi într-un număr limită de reactualizări;

h) într-un timp infinit, identitatea analogicului este alterabilă, tinzând către retenția indicilor de calitate;

i) Mediul de actualizare contaminează calitatea analogicului cu elemente nespecifice;

j) în sfere diferite, analogicul îşi actualizează seturi calitative diferite (exemplu: germenii naturali ca entități materiale informatizate generic devin, în sfera sufletească, categorii inteligibile, în sfera mentală, forme-idee contemplativ comprehensibile, iar în sfera divină ele se resorb în indeterminație);

k) Analogicul determină identitatea, structurile cosmice constituindu-se ca relații între analogici;

1) Analogicii sunt multipli în formă, esență şi calitate;

m) Intensibilitatea şi extensibilitatea genurilor de analogici face ca mecanismul universal să se comporte ca o structură magică;

n) Erosul îşi proiectează acțiunea cosmică prin mediatori analogici;

o) Analogicii sunt destructibili în structurile cosmice, dar, ca entități metafizice - structuri formative, ei rămân permanent identici.

Analogicii sunt subdiviziuni ale ideilor-forme. Actul creator nu

poate fi explicat prin enunțarea simplă a adecvării substanței haotice la modelele formale; formele sunt principii de identificare iar nu structuri generative pentru entitatea individuată. Dacă în constituirea structurilor cosmice, la orice nivel, analogicii determină actualizarea genurilor, a seriilor de lucruri, a esențelor generice, individualul, în schimb, ca eveniment concret, irepetabil şi insubstituibil, se actualizează prin medierea unei entități metafizice con-lucrătoare, căreia îi vom spune *unic*. întrucât unicul e principiu de individuație pentru singularitate, putem vorbi de o sumă echivalentă a elementelor individuate cu suma unicilor. Unicul dă identitatea singularității prezenței lucrului, el ipostaziază calitățile generice în elemente individuale, diferențiate, având statutul de eveniment. Unicii au o actualizare singulară, dețin germenii diferențiatori şi nu sunt reproductibili. Funcția cosmotică a erosului se desfăşoară printr-o distribuire plenară atât în structurile generice cât şi în evenimentele singulare. In rețeaua cosmică, prin analogici se nasc seriile de lucruri, iar prin unici, entitățile solitare, pe care le-am putea caracteriza prin sintagma preluată de la VI. Jankelevitch ca fiind *prim-ultime*. Unicii sunt cauzele eficiente ale primultimității.

Reluând firul demersului analitic, aplicat erosului, căruia i-am dat drept instrumente de lucru analogicul şi unicul ca pe două brațe care-i îngăduie obiectivarea intențiilor, să admitem, în mod platonician, că universul creat se structurează ierarhic, după o rețea triadică. Ierarhia, ca şi structura cosmică, stabileşte relații de superioritate, de egalitate şi de inferioritate în temeiul unei dependențe cauzale, acționând dinspre inferior spre superior. Relația cauzală, prin polaritatea cauză-efect, operează o delicată distincție şi în manifestarea erosului, aceea dintre iubire şi dorință. Iubirea este creativă, suverană, este superioară întrucât ține de cauza căreia îi obiectivează imaginile. Dorința este receptivă, expectativă, dependentă întrucât ține de efect, pe care tânjeşte să-l păstreze. Superiorul creează inferiorul întrucât îl iubeşte; inferiorul doreşte superiorul întrucât îi este temelie. Iubirea este manifestare activă a erosului, în vreme ce dorința e un simplu complement pasiv, stază feminină comportându-se într-un chip fidel exprimat prin sintagma *foame erotică*. La nivelul relației egalitare, erosul devine reciprocitate, comuniune a polilor relativi, compasiune androginică. birea [se] comportă şi în modul cauzei generative față de o alteritate ezirantă, pe care o reconverteşte la statutul iubirii; dorința orientată

către iubire ca înspre principiul ei îşi revendică autoritatea în schema unui complex de substituire. Iubirea este un eros descendent; prin ea divinitatea descinde în lucruri printr-o gradaţie ce instituie coparticipativitate teleologică. Sferele descendenţei iubirii devin grade ale solidarităţii erosului cosmotic cu principiul creator. Dorinţa este un eros ascendent; prin ea lucrurile aspiră către divinitate, străbătând în mod invers aceleaşi grade ale solidarităţii principiului cu funcţia cosmotică. Structura cosmologiei ficiniene permite susţinerea faptului că Dumnezeu stăpâneşte îngerii (zeii, mintea angelică), pe care îi face astfel împreună stăpânitori ai sufletelor şi cu aceste două ordine împreună stăpâneşte sfera trupurilor prin descensie erotică. In procesiunea descendentă, divinitatea impune erosul ca esenţă naturală, dându-i un comportament adecvat pentru fiecare cosmos în parte. Erosul este starea totalităţii devenită natură a lucrului individuat, ceea ce permite fiecărei entităţi să se resimtă totalitate participativă a unităţii divine. Prezenţa erosului în elementele cosmice face ca lumea să se prezinte asemenea unei fiinţe singulare unice şi totalitare, ca un trup divin. De asemenea, acest lucru face ca diferenţierea pe genuri, specii, indivizi sau elemente să urmeze criteriul asemănării: elementele asemenea tind să-şi restaureze unicitatea prin totalizare. Erosul contaminează structurile cosmice cu determinaţii afective, voliţionale sau cogitative. Dialectica universală capătă astfel caracterul unei petreceri, al unei sărbători de la care nu poate fi exceptat nici elementul cel mai umil şi periferic, la care orice participant contribuie după măsura analogiei ori a opoziţiei: *...toate părţile focului se apropie bucuros între ele; şi tot astfel părţile pământului, apei, aerului se unesc armonios între ele; iar oricare dintre speciile animale, cele care aparţin aceleiaşi specii, se apropie între ele cu bunătate; astfel se vede aici iubirea ce există între lucrurile egale şi asemănătoare*^.

Caracterul generic al Erosului constă în virtutea unificatoare şi năzuinţa sintezei totale a analogicilor. In ierarhia cosmică, superiorul e animat de dorinţa dăruirii propriei superiorităţi elementelor inferioare, de-situarea propriului statut şi transferul calităţii lui către cele inferioare care astfel învestite devin analogii ale celor superioare. Analogia contextuală stârneşte puterea năzuinţei către cele superioare, pe de o parte, iar pe de alta, bucuria înţelegerii reciproce cu pluralităţile

analogice. De-situarea superiorului operată ca transfer luminos purtător de eros deturnează balanța ontică în avantajul inferiorului ce poate astfel să se comporte aidoma superiorului. Investirea erotică atenuează diferențele ontice dintre superior şi inferior, aducând mai întâi lucrurile către un statut egalitar, apoi putând opera unificarea. Nu pot închega o unitate decât elementele egal saturate erotic, fapt ce îngăduie întemeierea unei homogenii esențiale. Devin elemente ale unui gen numai acele entități care poartă în ele telosul unei aceleiaşi învestiri erotice. Indivizii unui gen anume sunt ademeniți, ca printr-un destin, de năzuințele unor aceleaşi împliniri, de dorul unor aceleaşi bucurii - cea mai mare bucurie fiind întotdeauna faptul de a se găsi împreună, revelația comunității destinale. Identitatea comunitară nu funcționează coercitiv-limitativ, nici nu constituie sursa unei alienări anonimice, ea fiind în mod binecuvântat sufletul fiecăruia dăruit tuturor celorlalți, destinul individual devenit poartă deschisă către destinul tuturor celorlalți. Exclusivitatea destinului individual e transferată cu grijă şi îngăduință înspre totalitatea destinului comunitar, dar nu ca o uşurare ori un fapt de resorbție în genericitatea transcendentală, ci ca exclusivitate individuală a totalității destinului comunitar asumat deopotrivă, în gen, o singură iubire întreține persoana tuturor indivizilor, unicitatea iubirii instituind de fapt unicitatea personală a tuturor componenților generici. Identitatea iubirii generice ridică destinul fiecăruia din nimicnicia individuală către plenitudinea personală. Persoana răscumpără în gen finitudinea individuală, făcând-o zestre iubirii homo-genice. Pragul iubirii comunitare este acela peste care trecând, individul dobândeşte autenticitate în râul mereu curgător al genului.

Relația dintre individ şi gen în perspectiva vehicolului cosmotic al Erosului cere lămurirea unor detalii:

- genul este forma originară a unei comunități;
- genul se comportă ca şi cauză a analogiei;
- analogia conservativă permite naşterea unei sume indefinite de indivizi aparținenți aceluiaşi gen;
- identitatea genului se menține prin constanta vehicolului erotic intim;
- erosul este principiu de conservare a economiei generice;
- pluralitatea indivizilor aparținenți unui gen se întemeiază pe diferențierea calităților genului şi non-diferențierea calității erotice intrinseci;
- genul conține calitățile dar şi limitele destinului aparținenților;

- comunicarea în gen e asigurată de omologia structurală;
- indivizii genului totalizează ipostatic economia identității generice;
- naşterea şi moartea înseamnă intrarea, respectiv ieşirea din forma genului matriceal;
- naşterea şi moartea sunt posibile datorită conținuturilor elementare hetero-gene prezente în fiecare individ;
- conținuturile elementare hetero-gene provin din mişcarea de regenerare a genului suprem - Ființa (Cosmosul);
- toate genurile sunt derivații speciale, modificări sau calificații ale Ființei;
- vehicolul erotic are drept scop viața întregului;
- diferențierea funcțională a erosului instituie relațiile între genuri;
- alteritatea generică se ipostaziază ca diversitate a economiei erotice, hetero-genia nu este o relație transcendentală;
- diversitatea generică e preconținută în structura cosmologiei ideale;
- scopul manifestării generice constă în împlinirea cosmică a categoriilor transcendentale;
- individualul personalizează generalul;
- în individual genul se manifestă ipostatic, nu obiectual;
- individualul este epifanie a genului.

Erosul deține în ontologia ficiniană calitatea de principiu conservativ, e învestit cu funcția de menținere în ființă a fiecărei individuații ca şi a genului suprem - Cosmosul. Individuatul, în virtutea relativității fenomenale şi datorită desprinderii din principiu, e marcat de imperfecțiune. Perfecțiunea multiplicității este relativă. Orientarea expectativă înspre principiu imprimă individuatului o mişcare de perfecționare ce se împlineşte pe măsura apropierii. Calitatea manifestării erotice face ca, pe măsură ce instanța individuată se apropie de principiu ca de propria-i măsură, intensitatea erotică să sporească. Gradul intensității nutriției erotice exprimă relația de proximitate cu principial. Erosul rezident în individuat nu numai că îl menține în ființă, că-l împiedică să se piardă intr-o neantitate centrifugă, dar îl ispiteşte în vederea perfecțiunii, ademenindu-l înspre principiu. Prin Eros toate lucrurile tind către perfecțiunea divină: *Dorința de a-ți creşte propria perfecțiune este Iubirea. Cea mai înaltă perfecțiune se află în puterea cea mai înaltă a lui Dumnezeu. Inteligența divină o contemplă, iar voința divină vrea, mai departe, să producă în afara ei;*

şi prin aceasta dorința de înmulțire, care este Iubirea, sunt create toate lucrurile![2]

Alături de năzuința către unitatea identicului, Erosul se manifestă şi ca dorință de multiplicare a identicului, dezvăluindu-se astfel ca şi telos paradoxal. Multiplicitatea se revelează ca ipostaziere erotică, dar orientată către unitate; în Eros totalitatea unului devine totalitate a multiplului, în vreme ce multiplicitatea individuatului devine multiplicitate a unului.

Multiplul atributelor divine se manifestă prin funcționalitatea lor în gestul creator. Suveranitatea unicității divine e manifestată într-un prim grad ca putere creatoare; aici ființa lui Dumnezeu se ipostaziază ca putere de a face, disponibilitatea creatoare încă neactivată. Puterea de a face, puterea oarbă gata să debordeze în orice fel, omnipotența stihială trebuie să fie ordonată prin inteligența divină. Astfel că se iveşte în manifestare atributul inteligenței care veghează cu o cuminţenie cosmică asupra puterii, o domoleşte, îi dă ordine, îi dă țel, o învață *ce* trebuie să facă, lăsând apoi în seama voinței decizia de a face. Puterea, inteligența şi voința determină împreună exteriorizarea cosmică a divinității. Ființa lumii stă în puterea lui Dumnezeu, ordinea ei în inteligență, iar actualitatea ei în voință. Triada atributelor divine face ca, în manifestarea lor solidară, lumea să survină ca ființă ordonată actuală. Solidaritatea ființei cu ordinea în actualitate e întreținută prin urzelile oculte ale Erosului.

Atât în principiu cât şi în individuație Erosul este expansiv, pulsiunile lui tind către infinit, orizont al revelării plenitudinii. Plenitudinea erotică transferă individuației statutul de principiu creator, putere gata să prolifereze în multiplicitate. Dincolo de individuație erosul mediază contagiunea calitativă între genuri, elemente, pune în animație rețeaua cosmică. Dinamica integralității cosmice se întreține prin polimorfismul acțiunii erotice: *Prin el spiritele divine mişcă cerurile şi-şi împart darurile făpturilor ce vin în urma lor. Prin el stelele îşi răspândesc lumina printre elemente; şi tot prin el focul dăruieşte ceva din natura sa aerului, aerul dăruieşte apei, apa dăruieşte Pământului, iar în ordine contrară pământul atrage spre sine apa, apa atrage aerul, aerul atrage focul. Fiecare fir de iarbă şi fiecare copac voieşte, plin de dorință, să-şi înmulțească sămânța şi naşte astfel existențe asemenea sieşi. De asemenea animalele şi oamenii sunt atfaşi de aceeaşi dorință şi astfel sunt purtați să procreeze urmaşp.*

Dualismul comportamentului erotic cuprinde în dialectica lui atât

calităţile divine, relaţiile principiului cu fenomenul, cât şi fenomenele cosmice. în descinderea către fenomen erosul principial instituie succesiv mişcarea, lumina, forma, cunoaşterea şi viaţa; apoi calităţile elementale descind solidare erosului înspre elementele proxime cărora le dăruiesc propriile virtuţi. Descensia este o dialectică a dăruirii, în vreme ce complementul ei, ascensiunea elementelor inferioare către cele proxim superioare şi, în mod solidar, către principiu defineşte o fenomenologie a dorinţei, a atracţiei pe care preferăm s-o numim dialectica dorului. Dăruindu-se, focul luminează şi încălzeşte aerul, apa şi pământul. Dăruindu-se aerul aduce uşurinţa de mişcare şi libertatea apei şi pământului. Dăruindu-se apa dislocă gravitatea posacă a pământului făcându-l fluid, viu, activ. Ca element inferior pământul nu poate dărui nimic; dorinţa lui de a se dărui capătă chipul dorului. Dorind, pământul îşi asumă fluiditatea nestatornică a apei, uşurinţa jovială a aerului şi ardoarea năvalnică a focului. Dorul apei o face să primească vâlvătaia focului şi să se înalţe cu uşurinţă către natura aerului pe care umezindu-l îi prilejuieşte un tainic botez. Aerul plin de dor se găteşte cu strălucirea luminoasă a focului pentru a se înălţa la puritatea fierbinte a luminii solare. Nunta cosmică are ca miri darul şi dorul - excesul şi penuria.

Creativitatea şi conservarea revin deopotrivă Erosului; este o regulă a fiinţării care cere principiului să se regăsească în identitatea puterii derivatului. Prin instituirea analogică manifestarea funcţiei conservatoare devine actuală. Individuaţia se constituie prin divizarea unui gen; apartenenţa la gen induce statutul analogic, condiţie a eficacităţii funcţiei erotice. In dispozitivul cosmic elementele naturate au fiecare un loc specific acordat conform calităţilor imanente. Spre acel loc tânjesc mereu individuaţiile dotate cu structuri analogice. Identitatea elementelor individuate se constituie ca sfere suprapuse centrate în jurul inalterabilităţii, dar diseminate în tipuri individuate. Acesta din urmă subzistă în entuziasmul atracţiei către centru reabilitându-şi identitatea generică. Sufletul celest e omniprezent în reţeaua cosmică fiindu-i proprie putinţa pătrunderii intime prin toate elementele individuate - ipoteza ubicuităţii pneumatice. Unicitatea activă a Sufletului asigură mecanismului cosmic unicitate teleologică: *Sufletul cerului este totul în întregime, fiecare punct al cerului. Aşadar cerul doritor de a se bucura de suflet aleargă pentru ca, prin toate părţile să se bucure în întregime de Sufletul întreg; şi zboară repede pentru ca să se afle pe cât e cu putinţă oriunde Sufletul este totul în întregimea lui*[4]. Integralitatea Sufletului nu e afectată de gradul

participării la elementul natural. Generalitatea participativă întreține unicitatea consecventă a mobilismului cosmic. Diferențele de identitate parvenite lucrurilor prin naturalitate se angrenează în formula organelor trupești constituind Cosmosul ca ființă unică vie și însuflețită. In Suflet totalitatea esențială este indivizibilă; *părțile* sufletului sunt totalități funcționale ele nefiind structural sau intențional diferite de identitatea generică. De vreme ce fiecărei părți naturate îi revine un corespondent sufletesc, fiecărei părți îi slujește integralitatea intențională a Sufletului ceresc. Indivizibilitatea sufletului menține inaltarabilitatea esenței structurii naturate. Alteritatea survine ca element distinctiv al genurilor naturate.

Elementele individuate întrucât sunt animate prin acțiunea unei singure puteri erotice au înnăscută tendința înmulțirii în cadrul genului propriu, dar și dorul nostalgic al genului suprem principial. Esența dăruită de principiu în creație elementelor naturate este ființa/viața; unitatea esențială a acesteia se distribuie cosmosurilor prin circuitul mobilității erotice: *... toate părțile lumii se leagă între ele printr-o dragoste reciprocă; ele toate sunt opera unui artist și părți ale unei aceleiași alcătuiri și asemenea între ele prin ființa și viața lor. Astfel încât este drept să spunem că Iubirea este nodul veșnic și legătura lumii, că este cea care nemișcată susține părțile sale și este temelia nezguduită a Mecanismului universal*[5].

Unicitatea erosului și identitatea inalterabilă a mecanismului cosmic par a fi afectate dacă luăm în seamă și funcționarea unei puteri, la prima vedere opusă iubirii și care acționează cu scop destructurant; e vorba de ceea ce a fost denumit prin ură. Consecvența dialectică a iubirii ne obligă să căutăm a răspunde la întrebarea legată de esența urii și relația acesteia cu iubirea. Trebuie să prevenim asupra dualismului rezidual prezent în cultura occidentală, care implică atât sensul ontologiei, al eticii și, de asemenea, al psihologiei. în câmpul axiomatic al acestuia iubirea este cel mai adesea concepută prin opoziție cu ura, ambele fiind învestite cu atribute ontologice, uneori egale și opuse, alteori, asimetric distribuite. în analiza Erosului, Marsilio Ficino, pe urmele lui Platon, recunoaște doar realitatea monadei, a unității vehicolului erotic. Ura ca tendință de îndepărtare a opușilor este numai modul indirect de apropiere a identicilor; ura e trimisă cu statutul de apendice al prestației erotice, este inautentică ontologic, are realitate conjuncturală. Ostilitatea elementară a urii potențează atracția dintre cele ce-și sunt esențial corespondente; contribuie la conservarea calitativă a elementelor împiedicându-le să degenereze, să-și piardă

identitatea, să fie afectate de opuşii lor. în exemplul elementelor originare ura aparentă dintre apă şi foc ajută la menţinerea în propria esenţă pe fiecare dintre cele două, împiedică umiditatea rece a apei să altereze uscăciunea caldă a focului, de asemenea, face ca lumina activă a focului să nu poată fi stăvilită de întunecimea searbădă a apei. Fiecare element natural deţine ca măsură a binelui propriu tendinţa multiplicării propriei calităţi; acţionând asupra elementelor corelate caută să extragă din calităţile acestora virtuţile asemănătoare esenţei specifice căreia-i sporeşte astfel aria de extensiune. Nu intenţia alterării calităţii opuşilor defineşte ura, ci în mod esenţial năzuinţa sporirii calităţii proprii. Focul nu urăşte apa pentru a o distruge, ci pentru a o asimila, a o transmuta la nivelul calităţilor focului; în ardere focul contaminează apa prin Investiţie calorică în vederea de-potenţării calităţii reci fluide, a de-situării atributelor specifice şi conversia elementală către analogici. Apa este educată să se comporte conform unei tendinţe mimetice adoptând natura mobilităţii aeriene şi a pasionalităţii focului. Esenţa magică a lumii face să funcţioneze cu statutul de regulă tendinţa elementelor de a reduce calităţile celorlalte genuri la cele proprii, de-a converti diferitul în identic, de-a asimila opuşii omogeniei. Mecanismele digestive comportă evidenta reducţie a diferenţelor în calităţi ale genului/individului respectiv; în termodinamică energia caldă este asimilată de cea rece; în experienţa senzorială stimulii externi sunt transformaţi în elemente senzitive; în actul comunicării inteligibile natura intelecţiei donatorului e asimilată naturii intelecţiei receptorului.

Contagiunea specifică pare a fi o lege universală: orice fragment individuat care are o identitate definită are înnăscută voinţa de a-şi difuza identitatea în realitatea integrală. Fiecare element tinde să facă din propria identitate măsură şi calitate a fiinţei ca atare. Prin erotizare elementul contaminat devine astfel omniprezent, se comunică fiinţei ca gen şi, de asemenea, celorlalte elemente. Erosul devine principiu de identitate al lumii implicând în sfera unicităţii ei atât statutul creatorului cât şi a creatului: *Dar dacă această Divinitate se află în orice loc şi înăuntrul tuturor lucrurilor, trebuie să o privim cu aceeaşi teamă pe care am avea-o faţă de un stăpân puternic a cărui forţă nu o putem dispreţul; şi trebuie să socotim că ea judecă cu cea mai mare înţelepciune şi că gândurile noastre nu-i sunt ascunse. Dacă ea este creatoarea şi păstrătoarea totului, trebuie să o venerăm ca pe un părinte şi să o preţuim drept aceea care ne apără şi nepoate fi oricând un liman şi un refugiu şi întrucât ea ne învăţa artele, să o urmăm ca pe un maestru; întrucât este creatoare, prin ea existăm şi trăim;*

întrucât este cea care păstrează existența, prin ea perseverăm înființa noastră; ea ne cărmuieşte ca un împărtitor de dreptate, ea ne îndrumă ca un maestru şi ne formează spre viața cea bună şi fericită[6].

Calitatea de principiu universal recunoscută erosului îngăduie elaborarea unei analitici catafatice prin transfer; Eros poate substitui rolul divinității, mai cu seamă poate pune în act iubirea şi puterea ca şi categorii ale divinului. Demiurgul se estompează o dată cu supralicitarea funcției erotice, se exilează într-o delicată ascundere. Ascunsul divin revelează excesul transcendent, plenitudinea nemanifestatului în raport cu orice fel de atribut, calitate sau funcție. Transcosmicitatea divinității nu semnifică separație onologică de principiile manifestării, nu o face străină esenței şi scopurilor lumii; transcendența sugerează denepătrunsul plenitudinii divine, imposibilitatea conceperii puterii atotfăcătoare, incomprehensibilul omniprezenței ca imperativ. Creativitatea permanentă a divinului este un exces de prezență , faptul de a avea o actualitate expansivă, puterea unei manifestații deschise multiplicității; prin eros divinitatea se deschide ca exterioritate eflorescentă, ca bogăție a frumuseții, binelui, ordinii, noutății, ca pulsație germinativă, ca dăruire de sine reconvertibilă prin circuitul identității donator-donat.

Capitolul 4 TRIADA BINE,

FRUMUSEȚE, DREPTATE

Imperativele austere ale capitolului de față vor stăvili entuziasmul oricărui demers comparativist rezumându-ne deocamdată la umila expunere analitică. Pentru limpezimea discursului e recomandat să nu acceptăm încă ispita asemănării triadei categoriale platonice cu triada personală creştină, nici cu triada teofanică hindusă, mai înainte de toate pentru elementara raţiune că există diferenţe esenţiale între categorie, teofanie şi persoană/ipostas. Prin categorie devin comprehensibile în modalitatea intelecţiei conţinuturi ale fiinţei esenţialmente raţionale; teofania livrează înţelegerii subiective aspecte diferenţiate ale esenţei formale a fiinţei; persoana e modul cel mai complex de comunicare cu divinitatea, în persoană fiind prezentă atât esenţa formală cât şi cea raţională. Persoana este modalitatea în care identitatea esenţială şi alteritatea esenţială coexistă în relaţia de continuă generare reciprocă.

Revenind la tiada platoniciană, specificăm că ea constituie coroana ierarhiei categorial-comprehensive şi totodată principala formă de evaluare a identităţii ramificate a fiinţei perfecte. In platonism este prezervată calitatea triadei de măsură atât a divinităţii, cât şi a cosmosului; ea defineşte esenţa divină şi activează cu scop creator în anarhia originară a devenirii pure. Triada categorială e totodată expresia funcţiilor complementar active ale divinităţii: binele se comportă ca pulsiune creativă, frumuseţea e modul perpetuării prin atracţie a obiectelor create iar dreptatea constă în desăvârşirea individualului conform propriei măsuri şi în funcţie de menirea implicită. Binele este modalitatea constituirii de forme şi esenţe exterioare conform măsurii perfecte, e revărsare de esenţe specifice, diferenţiate dar deopotrivă perfecte în natura identităţii lor, ieşirea fiinţelor din divinitate şi revărsarea lor în receptacolele goale, vide, fantomatice ale formelor. Binele desţeleneşte integritatea divină urnind-o din solitudinea perfecţiunii ei încătuşate, o

face vulnerabilă şi deschisă, o învaţă să zămislească pluralităţi alternativ perfecte, o pune în relaţie cu sine pe seama alterităţii dependente. Revărsarea fiinţei în forme impusă de binele prim e anturată de nostalgia formelor după frumuseţea naturii divine. Frumosul reminiscent ademeneşte irezistibil lucrurile către măsura calificării divine, face ca excesul creativ al binelui să nu îndepărteze lucrurile de Dumnezeu până la pierderea legăturii cu el. Calitatea frumosului e semănată în fiecare individuat prin perfecţiunea formei sale, care nu se arată nemijlocit, care trebuie căutată, iscodită, dezvăluită, reconstruită mereu prin resuscitarea reminiscenţei luminii noetice la nivelul receptorului subiectiv. Pe măsura iscodirii perfecţiunii formale lucrurile se apropie pe ocolite de calitatea graţioaselor frumuseţi divine. Frumuseţea divină stă ascunsă în frumuseţea formelor de unde pâlpâie ca o lumină tăcută. Formele au tăinuită în ele strălucirea plenară a frumuseţii divine, dar ea nu străluceşte decât atunci când dorul frumuseţii le cheamă către dezvăluire. Prin bunătate Dumnezeu creează dar lasă lucrurilor nedesăvârşirea formală pentru ca, o dată cu dorul desăvârşirii stârnit, ele să poată alerga către actul desăvârşirii proprii şi totodată către săvârşirea dreptăţii. Binele iniţiază esenţa individuatelor, frumuseţea o mijloceşte iar dreptatea o finalizează, îi validează statutul. Completitudinea permanent activă a celor trei funcţii conferă universului statutul de circuit divin, de teofanie revelatoare: *Pe acest Rege al universului îl putem numi aşadar Bun, Frumos şi Drept aşa cum întâlnim adeseori spus în Platon; el este Bun întrucât creează lucrurile, întrucât le atrage este Frumos şi este Drept întrucât le desăvârşeşte după meritul ce fiecăruia îi este propriu. Aşadar Frumuseţea, care prin firea ei atrage lucrurile se află între Bunătate şi Dreptate; fără îndoială ea se naşte din Bunătate şi năzuieşte spre Dreptate*[1].

Deşi cele trei categorii sunt esenţial distincte, ele nu funcţionează decât prin complementaritate, se mediază reciproc şi întreţin realitatea triadică a manifestatului. Binele creează conform naturii lui, dar în vederea dreptăţii ce se săvârşeşte numai cu condiţia reîntoarcerii creatului la propriul principiu; există un telos circular ce pretinde ca desăvârşirea să nu se realizeze în autonomia multiplului, ci doar prin resurecţia identităţii unului.

Din unitatea originară funcţia-bine creează calitatea-frumos în vederea finalităţii-dreptate, aducând astfel creatul la statutul unităţii. în bme erosul este creator, în frumos el devine năzuitor iar în dreptate, restaurator. Prezenţa în forme menţine lucrurile sub autoritatea

capricioasă a Erosului atâta vreme cât formei îi este imanent reziduul frumuseţii. Deschiderea contemplativă către frumuseţea lucrului situează contemplatorul în relaţie calofilică cu fiinţa divină: *Această natură divină, adică Frumuseţea, a zămislit în toate lucrurile Iubirea care este dorinţa Frumuseţii. Căci dacă Dumnezeu răpeşte lumea la sine, iar lumea este răpită de el, aceasta înseamnă că există o neîncetată atracţie între Dumnezeu şi Lume, care în Dumnezeu începe şi trece în Lume, apoi se sfârşeşte ultim în Dumnezeu; astfel că într-un cerc ea se înapoiază acolo de unde aplecat*[1].

Circularitatea ontologică se ipostaziază fără a se divide conform relaţiei funcţionale dintre Dumnezeu şi Lume în temeiul celor trei categorii. Calitatea de principiu învestind regula atracţiei circulare pune în relaţie binele cu frumosul; se petrece o discretă fuziune între esenţele categoriale pe de o parte, şi lucrurile individuate pe de alta - apare binele-frumos, creativitatea înfăşurată în strălucirea frumuseţii. Individuatul ca atare, binele-frumos, lucrul constituit ca vehicol al frumuseţii e marcat de necesitatea aspiraţiei spre dreptate, fapt o dată cu care se realizează prima triadă bine-frumos-dreptate. Reîntoarcerea lucrului la divinitate face ca Erosul să-şi împlinească misiunea, binele-frumos-drept regăsindu-se în identitatea indisociabilă a principiului unic. Pentru că identitatea Erosului se menţine nealterată în diversitatea funcţiilor găsim de cuviinţă să atribuim triadei categoriale numele de alteritate ipostatică şi să încercăm a-i defini conţinutul:

1) alteritatea ipostatică nu este consecventă temporal;

2) alteritatea ipostatică este mod de manifestare a calităţilor principiului;

3) dialectica mobilităţii ei este circulară;

4) în dialectica circulară manifestarea principiului şi deopotrivă a individuatelor este echivalent distribuită;

5) alteritatea ipostatică devine măsură a categoriilor divine în manifestarea formelor/figurilor cosmice;

6) alteritatea ipostatică nu are autonomie voliţională, scopul ei este cu necesitate şi întotdeauna acelaşi: desăvârşirea unităţii divine;

7) alteritatea ipostatică nu este o diviziune a identităţii principiului, ci esenţa lui manifestată ca relaţie;

8) relaţia facilitează identificarea esenţei, devine context revelator al calităţilor implicite;

9) atributele divine se comportă ca seturi de relaţii-relate;

10) alteritatea ipostatică vădeşte gama ralaţilor posibile în esenţa naturii divine;

11) alteritatea ipostatică suportă grade succesive de diminuare a reprezentativității ei în raport cu principiul, mergând până la statutul de simulacru;

12) temporalitatea alterității ipostatice e aservită măsurii reprezentativității ei teleologice;

13) pluralitatea expansivă a alterității ipostatice face evidentă limitatia calitativă a principiului, deficitul de omogenie în proiecția genurilor cosmice;

14) în orice exemplar ipostatic binele, frumosul şi dreptatea sunt re-prezentate printr-o combinatorică singulară.

Circularitatea ontologică este reproductibilă la nivelul genului ca şi a individuatului; drama cercului ființei se joacă fără excepție pentru fiecare exemplar al fiecărui gen cu intensitate plenară şi fără privația inerentă scenariilor finite. Odată creditată circularitatea trebuie în fapt să abandonăm criteriile analitice aplicate finitudinii, să vedem realitatea în fluiditatea eflorescentă a potentelor ei mereu proaspete, vioaie şi gata a se zbengui prin formele strâmte ale esențelor gene-rice, să percepem temporalitatea nu ca pe o linie ce vine din veşnicie, se divizează în natură şi trece sumbru şi ferm către o altă veşnicie, ci ca pe un lanț nesfârşit care nu are o verigă primă, un lanț circular în care fiecare verigă e prima sau ultima, prima şi ultima deopotrivă, fiecare verigă fiind la rându-i un lanț el însuşi fără început şi sfârşit, format din verigi ce sunt fiecare prima şi ultima în mod permanent. în acest lanț se estompează diferențele ontologice dintre totalitate şi parțialitate, dispare univocitatea raportului cauzal, se suspendă diferențele dintre etern şi temporal. Imaginea lanțului circular exprimă la nivelul comprehensiunii simbolice integralitatea diferențiată dar nedivizată a Ființei, identitatea supraformală a întregului cu partea sau, mai degrabă, constanța tautoousică a Ființei în toate ipostasurile ce o expun. Mai mult, ea exprimă permanenta lipsă de temei a Ființei; lipsa de temei înseamnă că nu poate fi gândită o anterioritate esențială în raport cu Ființa care să se comporte în modalitate cauzală, nu poate opera la nivelul comprehensiunii integrale dihotomia matodologică interior-exterior. Interioritatea şi exterioritatea nu sunt evenimente ontice, cât moduri ale comprehensiunii temporale. Lipsa de temei mai sugerează că în faptul gândirii ființei nu sunt concludente principiile determinismului logic. în Ființă nu poate fi operată distincția obiectivă cauză-efect, nu poate fi separată^o alteritate care să se constituie ca temei, rațiune suficientă a ființei. în ce priveşte Ființa, trebuie renunțat la modalitatea comprehensiunii cauzale, trebuie boicotat rolul logic al principiului.

în imaginea lanțului ființei trebuie distinse mai multe tipuri de circularitate configurate ca o arhitectonică eflorescentă închisă:

a) cercul Ființei pure;
b) cercul ființei fenomen;
c) cercul analogicilor;
d) cercul erosului ca element relațional;
e) cercul triadei Bine-Frumos-Dreptate;
f) cercul categoriilor triadice;
g) cercul triadei cosmice Minte-Sufiet-Natură; h)
cercul ideilor-forme;
i) cercul noțiunilor-concept;
j) cercul germenilor-semințe;
k) cercul comprehensiunii;
1) cercul limbajului;
m) cercul explicației;
n) cercul identității;
o) cercul alterității ip ostatice;
p) cercul diferenței;
r) cercul totalității restaurative.

înțelegerea lanțului ființei pretinde exersarea intuiției disociative în felul în care, atunci când vrem să ajungem la imaginea atomului, efectuăm divizări infinitezimale pe care apoi le recompunem într-o rețea de ordine ierarhică spunându-ne că asta e structura materiei. Lanțul circularităților ființei poate fi imaginat ca manifestându-se permanent, dar fără a implica stânjenitoarele relații spațiale. Domeniul ființei este infraspațial şi infratemporal, sau, folosind limbajul fizicii, l-am putea numi continuum discret. Consistența discretă a acestui domeniu îngăduie actualitatea coprezentă a tuturor evenimentelor temporale şi totodată coapartenența nonlimitativă a tuturor rețelelor spațiale. Aici diferența nu atenuează identitatea ea pastrându-şi deopotrivă integritatea, iar întregul şi partea nu se relaționează prin diviziune ci ca ipostaziere revelatoare. Cercul Binelui deschis ca proiect cosmic prin Eros devine în imanență exercițiu al bunătății; Binele e principiul bunătății, aceasta fiind calitatea Binelui exercitată prin Eros. Eros poartă calitatea principiului către natura receptivă a calității individuatelor; în principiu bunătatea stăruie ca Bine, în lume Binele devine ca bunătate; Erosul e mecanismul transfigurator dublu - Binele principiului îl transfigurează în bunătate a lumii şi, în mod reci-

proc, bunătatea lumii o restituie principiului redevenită Bine. Cercul Binelui se diferențiază indivizibil în cercurile bunătății înşirate toate ca verigi ale cercului Erosului.

Cercul nu e doar o schemă a exercițiului comprehensiv. în ființă cercul capătă orientare, e o dinamică formativă şi principiu al economiei ontice. De aceea vom putea vorbi de moduri ale circularității:

al) circularitatea sineității;

al) circularitatea ex-tatică a creației;

a3) circularitatea diferențiatoare a triadei cosmice;

a4) circularitatea unificatoare a Erosului;

a5) circularitatea donatoare a Binelui;

a6) circularitatea exaltantă a Frumosului;

a7) circularitatea perfectibilă a Dreptății;

a8) circularitatea contagioasă intracategorială;

a9) circularitatea categorială calificatoare;

a 10) circularitatea transfiguratoare.

Relațiile circulare asigură schimbul de ființă, calitate, ipostas în economia realului, durează edificiul prodigios al rațiunii onto-logice. Cele zece modalități ale relației circulare se pot identifica în angrenajul proceselor cosmice, pot fi utilizate ca factor explicativ al devenirii şi deopotrivă al ființei. In identitatea ființei ca şi în cea a devenirii funcționează circularitatea al; actul creator, întrucât se întemeiază pe bogăția expansivă a principiului, se săvârşeşte prin circularitatea a2; constituirea triadei cosmice ca obiectivare a calităților principiale generice e făcută prin circularitatea a3; dar pentru ca lume să nu se îndepărteze excentric de principiu este nevoie de prezența circularității unificatoare a4; calitatea generică a Binelui se instituie în natura individuatului prin dăruire a5; principiul recheamă individuatele către sine în vederea desăvârşirii prin strălucirea frumuseții a6; odată restaurată identitatea individuatelor cu principiul, ele sunt învestite cu perfecțiunea a7; transferul calitativ dinspre o categorie înspre celelalte fără alterarea identității e realizată în circularitatea a8; trecerea esenței categoriei generice în esența individuatelor se împlineşte în circularitatea a9; schimbul constant între esența principiului şi esența lumii e realizat prin circularitatea transfiguratoare alO.

Unitatea principiului face ca, de-a lungul conversiei circulare a individuatelor, toate să-şi dorească drept scop dumnezeirea. Saturația erotică elementară înscrie destinul individual într-o dialectică hloteistă: *...Dumnezeu este Frumusețe şi pe el toate lucrurile îl doresc;*

iar atunci când îl posedă în el toate îşi găsesc mulţumirea, astfel încât de aici dorinţa noastră se aprinde. In el, dorinţa celor care-'l iubesc îşi află odihna; nu pentru că se stinge, dar pentru că se împlineşte[1].

Recurenţa lucrului în raport cu principiul nu implică modelul ontologic al fuziunii extinctive; individualul se reîntoarce în dumnezeire dar nu în modalitatea resorbţiei, ci a păstrării plenitudinare a esenţei specifice. Abia în întâlnirea cu Dumnezeu fiecare lucru îşi găseşte împlinirea ca esenţă individuată. Teologia unitivă dezvăluie o imensă jubilaţie cosmică - fervoare a unei iubiri neastâmpărate a fiinţelor pentru divinitatea cu care se cunună şi întru care îşi desăvârşesc esenţa, genul ca şi temporalitatea.

Categoria Binelui e explicată în cartea VI din *Republica* lui Platon prin trimitere la modelul Soarelui. Simbolul Soarelui implică un nod de fenomene naturale ce leagă în structura lui obiectualitatea de inteligibilitate: *Când el (sufletul) îşi fixează privirea asupra a ceea ce este luminat de adevăr şi existenţă, atunci el înţelege şi cunoaşte; el arată că este înzestrat cu inteligenţă. Dar când îşi întoarce privirea asupra a ceea ce este amestecat cu întuneric, spre ceea ce se naşte şi piere, vederea se tulbură şi se întunecă. într-adevăr, după cum în lumea vizibilă este drept să gândim că lumina şi vederea au o analogie cu soarele, dar ar fi absurd a pretinde că ele sunt soarele; tot astfel, în cealaltă sferă putem privi ştiinţa şi adevărul ca având analogie cu binele, dar n-am avea dreptate să luăm pe una sau pe cealaltă drept binele însuşi, care are o valoare întru totul mai înaltă**.

Soarele este principiul unei serii de fenomene convergente care abia în mişcarea reciprocă realizează un cerc al luminii; soarele creează lumina, lucrul luminat, ochiul purtător de lumină, spiritul luminos din interiorul privirii, vizibilitatea privirii şi luminozitatea obiectului. Lumina are un circuit cosmic ce deschide privirii imaginea formelor naturale înăuntrul cărora dăinuie ascunse formele ideale ce vor fi văzute de către intelect. Lumina ce instituie obiectele luminoase le dăruie şi virtutea luminozităţii pentru ca intenţia vizuală a privirii să-ngăduie ochiului dezvăluirea priveliştii formelor; lumina îşi instituie printr-o relaţie parentală un principiu homogen în ochiul uman - vederea. Vizibilitatea vederii restituie lucrurilor văzute luminozitatea naturală dată de soare. Ochiul privitor are capacitatea vizualizării numai atâta vreme cât luminozitatea luminii stăruie deopotrivă în claritatea vizibilităţii ochiului cât şi în strălucirea obiectului. In actul vederii este prezent principiul solar, obiectul lumi-

nat, ochiul văzător, luminozitatea şi vizibilitatea privirii, forma obiectului dezvăluit vederii, forma intelectuală trezită pe seama celei naturale şi noţiunea lucrului văzut. Astfel lumina se transferă în intelecţie devenind înţelegere, soarele devine imagine a binelui, obiectul luminat devine formă ideală, ochiul devine intelect, luminozitatea inteligibilitate, vizibilitatea intelecţie, forma obiectului devine forma ideală intelectivă ce se uneşte cu forma corespondentă din sfera Intelectului pur sau a Minţii angelice. Actul vederii devine inteligibil şi deopotrivă garanţie a identităţii principiale analogice dintre lumină şi adevăr, dintre Soare şi Bine. Prezenţa Soarelui în privitor dezvoltă, prin acţiunea spiritului contemplator, capacitatea vederii, dar asta aduce, în virtutea identităţii de mai sus, o prezenţă a Binelui în intelect, care dezvoltă prin acţiunea spiritului adevărului capacitatea înţelegerii. Vizibilitatea e un proces ex-tatic, o ieşire a privirii din ochi înspre lucruri şi o locuire împreună cu ele urmată de transferul formei luminoase a acestora înspre formele vizibilităţii, forme prin care lucrurile se extaziază trecând în spiritul luminos ca forme de vedere. Lumina ochiului se întâlneşte cu lumina lucrului, forma vederii se identifică formei lucrului. Forma vederii, văzutul nu mai este nici în natura ochiului, nici în aceea a lucrului, ci în lumina ce s-a regăsit prin întâlnirea celor două. Văzutul nu mai este lucru ci formă a lucrului, desprinderea lucrului din naturalitate şi elevaţia în idealitate, dar nu numai atât, căci văzutul este şi formă a vederii, e desprinderea luminii din naturalitatea privirii ochiului şi redobândirea statutului de principiu formativ. In lumină preexistă toate formele naturale tot aşa cum în Bine există toate formele ideale. Lumina este cauza atât a luminozităţii cât şi a vizibilităţii; ea se divide creator, naşte formele lucrurilor dar şi formele vederii. Ca şi lucrurile ce sunt numai receptacule ale formelor luminii, şi ochiul e un receptacul al formelor vederii. Intre lucrul luminat şi ochiul văzător circulă spiritul agent al luminii; ochiul îngăduie luminii să se vadă pe sine în lucruri. Dubla ipostaziere a luminii o pune într-o relaţie autoreferenţială; lumina devine vizibilă pentru a se vedea în obiectualitate. Ochiul şi lucrul servesc drept organe ale mecanismului luminos. Este vădită astfel dualitatea naturii luminoase, prezenţa în ea a unei tendinţe active - aceea care devine privire şi, pe de altă parte, o stare pasivă - aceea -care devine vedere. Din ochi lumina se priveşte pe sine care devine vedere în obiect, apoi îmbină *obiectele* cu *privirile* în temeiul simpatiei magice a părţilor asemănătoare. Lumina

aduce ochiului solaritatea şi-i duce soarelui vizibilitatea; filialitatea ochiului corespunde paternităţii soarelui. Luminătorul este cel ce face dar cel ce împlineşte facerea, o desăvârşeşte în vedere, adevăr, şi cunoaştere este văzătorul. Soarele trimite lumina în lume instituind viaţa, ochiul restituie soarelui lumina trimisă sub forma adevărului. Luminozitatea lucrului este o stare de exaltare a spiritului luminos din forma natural instituită, exaltare ce năzuieşte înspre vizibilitate - actualizare a esenţei lucrului în esenţa formei. Cu cât exaltarea luminozităţii e mai intensă, cu atât deschiderea vederii înspre lumina formei e mai precisă, ochiului i se sporeşte vizibilitatea pe măsură ce spiritul luminos din privire e chemat de analogicul strălucirii. In strălucire, sau străluminare, ochiul e angajat ca văzător al solarităţii, principiu al tuturor formelor luminoase. în prealabilul străluminării formele sunt invizibile dar nu printr-o carenţă a ochiului, ci pentru că spiritul luminii nu le exaltă în vederea privirii. Exaltarea formelor declanşează ex-tazul vizibilităţii - act de comuniune a văzătorului cu văzutul.

în formele vizibilităţii sunt reminiscenţe formele inteligibilităţii, căci lucrurile toate din cosmosul vizibil sunt create după modele inteligibile. Extazul privirii către formele naturale deschide totodată intelecţiei aptitudinea reconstituirii calităţii inteligibile a formelor. Cu cât ochiul vizualizează, cu atât intelectul reactualizează esenţele inteligibile; spiritul luminii ce dezvăluie ochiului formele concură împreună cu cel al adevărului la actul cunoaşterii. Printr-o similaritate de acţiune, spiritul adevărului exaltă esenţele inteligibile ascunse în formele vizibilităţii provocând vizualitatea intelectivă a ochiului mental - Intelectul. Spiritul adevărului ajută intelectul să extragă esenţele inteligibile din zarea formelor naturale şi să se înalţe cu ele către patria Binelui, să revină la principiul adevărului şi cunoaşterii. Cercul vederii în coincidenţa funcţională cu cercul cunoaşterii revelează virtuţile vitale şi gnostice ale luminii. în cosmosul natural principiul Binelui acţionează sub forma luminii, iar în cel uman el se împlineşte prin forma adevărului. Spiritualitatea solară abundent prezentă la Platon e garanţia perpetuării în forme elevate a misticismului orfico-pitagoreic; în cultura antichităţii, până la naşterea creştinismului, nicăieri nu a fost mai dramatic prezentă nostalgia luminii ca şi în orfism. Dorul luminii face ca viaţa naturală să pară o grotă întunecată şi rece, o temniţă în care zace sufletul înlănţuit.

înțelegerea principiului luminos este eminent prezentă în hermeneutica ficiniană la care facem permanent apel: *Soarele creează corpurile vizibile şi tot astfel ochii cu care vedem; pentru ca ochii să vadă el introduce în ei un spirit luminos; iar pentru ca noi să putem vedea corpurile acestea sunt zugrăvite în culori. Totuşi, pentru împlinirea actului vederii, nu le este suficientă ochilor raza lor proprie, şi nici corpurilor nu le ajung culorile lor, dacă el nu coboară spre a le lumina, spre a le trezi şi spre a le face mai mari, acea lumină care este una peste toate lucrurile, şi de la care se împart asupra ochilor şi a corpurilor lumini multe şi proprii.(...) Dar lumina unică a divinului soare, veşnică şi invizibilă, dă prin prezența ei tuturor lucrurilor îmbărbătare, viață şi desăvârşire.(...) întrucât este un Act al tuturor lucrurilor şi pe acestea le face să crească, Dumnezeu este Binele; întrucât atât cât le este îngăduit, el le trezeşte, le dă viață, le face plăcute şi îmbietoare şi totodată le dă atâta spirit cât ele pot primi, Dumnezeu este Frumusețe. întrucât atrage cele trei puteri ale sufletului Mintea, Vederea şi Auzul spre obiectele care trebuie cunoscute, el este Strălucirea; întrucât el se află în această putere care este capabilă de cunoaştere şi pe aceasta o uneşte cu lucrul cunoscut, el este Adevărul. In sfârşit, ca Bine Dumnezeu creează şi cârmuieşte şi dă lucrurilor desăvârşirea; ca Frumos le luminează şi le dă Farmecul*[5].

In cosmosul ficinian structurat în temeiul unui mecanism magic toate relațiile sunt afectate de spiritul magic. Calitățile sau atributele divine obiectivate în lume devin elemente de legătură între elementele naturale şi între acestea şi om. Fiecare calitate divină duce cu ea în lucruri o dimensiune spirituală specifică, element al schimbului contagios şi al cunoaşterii. Calitățile lucrurilor le fac dezirabile, atrag receptivitatea subiectului înspre ele dar întrucât ele sunt spiritualizate, induc propria spiritualitate în structura spirituală a subiectului receptiv unde se impregnează dezvăluindu-i esența inteligibilă. In mecanismul relațiilor magice există mereu prezentă o anumită seducție, un substrat pulsional neliniştit, o subtilă determinație în dualitatea dorință-satisfacție. Frumusețea, bunătatea, strălucirea, farmecul, pe care Dumnezeu le naturalizează în obiecte, sunt modalitățile în care El se face plăcut lumii, se face dezirabil, devine țintă a demersurilor liber alese. Toate posibilitățile de receptare a calităților naturale sunt afectate de prezența

divinului în lucruri: ochiul de frumusețea fermecătoare, urechea de armonia plăcută, mintea de vigoarea adevărului. Prin calitățile diseminate în lucruri Dumnezeu seduce lumea în vederea desăvârşirii ei, o caută spre a-i impregna semințele perfecțiunii dar nu o părăseşte, ci mereu o cheamă înspre propria desăvârşire. între perfecțiunile semănate în calitățile naturale se află şi putința aproprierii perceptive, senzoriale sau intelective a atributelor divine; Dumnezeu a învestit mai întâi lucrurile cu puterea de a-i resimți apropierea şi apoi le-a ademenit către el în nădejdea împlinirii fiecăreia pe măsura specificului său. Cunoaşterea lui Dumnezeu începe cu elementara atracție dintre elementele naturale, se continuă în relațiile pasionale şi se desăvârşeşte în unirea Intelectului cu Adevărul suprem, a Contemplației cu Frumusețea şi a Justiției cu Dreptatea. Binele se realizează în actul acestei unificări, în restaurarea identității Uni-Totale, în regăsirea multiplului ca şi calitate a principiului, în deschiderea către sine a circularității sinelui, în îmbinarea tuturor verigilor lanțului ființei.

Capitolul 5

CENTRALITATE ŞI CIRCULARITATE

Teologia platoniciană, care în mare măsură devine temelie a teologiei creştine, se foloseşte în explicaţiile ei de avantajul vizualităţii pe care-l deţine geometria. înţelegerea lui Dumnezeu nu s-a realizat în conştiinţa *păgână* prin imersiunea în abisul unei transcendenţe întunecate, lipsită de substanţă, de determinaţii sau atribute. Păstrarea raportului cauzal între Dumnezeu şi cosmos pretinde asumarea veracităţii divine ca motivaţie creatoare şi deschide posibilitatea gândirii analogice a statutului cosmic şi a celui divin. Cauza trebuie să-şi conserve atributele în natura efectului. Inocenţa conştiinţei *păgâne* exclude din relaţia cauzală disimularea produsă de păcat, ce devine factor explicativ în teologia gnostică şi în cea ortodox creştină. Platon cultivă fără rezervele amare ale gnosticilor omologia dintre Dumnezeu şi cosmos. Geometria aduce rigoarea infailibilă a figurilor identice, şi o dată cu ele, sugestia unor esenţe transcendentale - ideile/forme. Este evident că cercul are o identitate absolută, este o perfecţiune formală şi că el poate deveni modelul inteligibil al divinităţii. Este fără de început şi sfârşit, sau începe şi sfârşeşte în fiecare punct, oferă o demnitate egală tuturor punctelor circulare în raport cu centrul, păstrează egalitatea tuturor razelor şi prin mojlocirea razelor asigură identitatea dintre centru şi periferie, dintre centru şi toate punctele marcate prin extensiunea razei. Prin iradiere centrul se ex-centrează fără a-şi pierde virtuţile centrale, devine multiplicitate a razelor şi punctelor periferice, investeşte raza şi periferia cu atributele centralităţii asumându-şi excentricitatea periferiei şi multiplicitatea iradiantă. Cercul propune modelul unităţii fiinţei, identitatea circulară explică posibilitatea funcţionării mecanismului magic. Cercul e locul de con-centrare a tuturor atributelor, formelor, puterilor; con-centrarea înseamnă identificarea nedizolvantă a tuturor categoriilor realităţii. întrucât centrul [n]u e un punct determinat ci o metaforă spaţială ce sugerează identitatea

transcendentală a categoriilor, putem admite că o dată cu definirea divinității ca centralitate ontologică, categoria divinului devine *spațiul logic* al adevărului. întrucât ideea de centru propune o fixație spațială, un punct fix unde se resoarbe mobilitatea întregului circuit, pentru avantajele explicației renunțăm la utilizarea acesteia adoptând categoria de centralitate. Nu poate exista de fapt un centru determinat ci numai o centralitate dialectică, un spațiu-limită a con-centricității atributelor şi categoriilor. Centralitatea este calitatea unui spațiu pur geometric şi are statutul de figură explicativă. Gândirea centralității ordonează intuiția către statutul divinității, îi propune un model analogic care tinde să păstreze în rigoarea lui identitatea lui Dumnezeu. Circularitatea devine modelul explicativ al divinității şi întemeiază calitatea creativității ca abilitate geometrică; Dumnezeu apare ca Mare Geometru.

Schema circularității în care am înlocuit ideea centrului cu aceea a centralității aduce înaintea gândirii diada categorială interior-exterior, corelate centrului şi periferiei. Principiul în profunzimea inepuizabilă a propriei interiorități pleromatice este asimilat categoriei Binelui, în vreme ce cosmosul creat ca exterioritate diferentiatoare învestită cu atributele principiului e asimilată categoriei Frumosului. In cea mai scurtă ecuație relația dintre Bine şi Frumos e comprehensibilă ca diadă interioritate-exterioritate. Asemeni centralității, cu care este întrucâtva echivalentă, interioritatea nu e dată actual ci mereu ca tendință; interiorizarea principiului e întrucâtva con-centrarea tot mai profundă a propriilor atribute şi categorii, este un act retențional al Binelui. Exterioritatea ex-pune în calitățile cosmice categoria Frumuseții, garanția formelor şi a luminii. Toate formele naturale sunt purtătoare ale Frumuseții, fețe ale strălucirii Frumosului. Gândirea frumuseții devine posibilă întotdeauna doar o dată cu^ acceptarea cosmosului ca teofanie, chip luminos al lui Dumnezeu. In mod originar, înțelegerea frumuseții nu e legată de o reacție subiectivă a perceptorului ci e corelatul Formei. Frumusețea înseamnă în mod absolut prezența Formei, căci orice formă e un chip al Binelui; cosmosul este frumos ca atare, ca structură formal-luminoasă, prin opoziție cu haosul întunecat preformal. Numai în exterioritate sunt prezente formele aşa încât categoria Frumosului trebuie atribuită exclusiv cosmosului; tot aşa cum lumina străluceşte întotdeauna în afară de sine, la fel şi frumusețea farmecă numai prin exteriorizare. Frumusețea îşi structurează calitățile prin concentricitatea a patru cercuri mobile ce se rotesc în jurul • centralității divine. De la început admitem unicitatea Binelui şi pluralitatea cosmică a Frumosului. Cercurile Frumuseții se

ordonează prin ascendența razei divine care creează după criteriul ierarhiei calitative. Gradul de proximitate în relația cu centrul asigură cercurilor calitatea ierarhică; de asemenea, calitatea cercurilor e legată şi de gradul de mobilitate. Cercul Minții angelice datorită proximității maxime cu centrul pare a fi imobil - virtute moştenită de la principiul divin care în mod riguros doar el poate fi identic (imobil). Al doilea cerc, Sufletul lumii, deține în sine mobilitatea, nu este mişcat prin acțiunea unui principiu extern; cercul al treilea, Natura, este un mobil în sine dar şi prin mijlocirea Sufletului; în sfârşit, cercul al patrulea, Materia este mişcată de un principiu străin de sine şi devine doar prin alterare. în schema circularității sunt trei elemente definitorii: centrul, raza şi circumferința. Centrul e Binele, circumferința e Frumosul iar raza e relația de transfer reciproc între Bine şi Frumos, între interioritate şi exterioritate. Raza poartă centrul către circumferință dar şi invers, aduce periferia către centru, re-centrează calitățile naturale şi aspectele luminii. Raza asigură nu numai relațiile centrului cu circumferința, dar ea conservă identitatea centrului şi o transportă către toate segmentele prin care trece până spre circumferință. Prin acțiunea razei centralitatea devine categoria definitorie pentru întreg cercul; centrul se face prezent prin rază în întreaga economie a cercului. Putem defini cercul astfel ca centralitate iradiantă circular, definiție ce exprima sintetic unitatea dinamică a celor trei componente din schemă. Apoi trebuie să admitem că în ierarhia concentricității Frumosului, elementul de relație al celor patru cercuri este tot raza (de lumină) pe care centrul o angajează în scop creator. Aici raza se divide calitativ rămânându-şi totuşi esențial identică şi identică centrului. Raza se manifestă în primul cerc pe măsura esenței acestuia, devine-idee/formă identică sieşi în Mintea angelică; din primul cerc *raza îşi ia zborul* către cel de-al doilea unde se exaltă, capătă o mobilitate absolută, devenind principiu al mişcării pentru următoarele două cercuri. Mobilitatea ca esență a razei în cel de-al doilea cerc nu alterează însă esența nemişcată a principiului şi nici identitatea ideii formă din primul cerc. Apoi raza *îşi continuă zborul* până spre al treilea cerc, în Natură, pe care o însămânțează cu germenii naturali şi-i induce mişcarea, creşterea, rodnicia. Puterea razei slăbeşte pe măsură ce se îndepărtează de centru, dar ea păstrează încă totuşi virtuțile centrului şi pentru al patrulea cerc, acela al Materiei. Din cercul Materiei raza va purcede într-o conversie către centru, principiul Binelui parcurgând şi ducând cu ea calitățile specifice celor patru cercuri. Raza se *întoarce acasă,* în principiul central aducându-i materialitatea, naturalitatea, însuflețirea şi mentalitatea:

In felul acesta Mintea, Sufletul, Natura şi Materia, care purced

din Dumnezeu, tot în el se străduiesc să se întoarcă; şi din toate părţile cu grabă şi cu sârguinţă ele vin spre el, înconjurându-l. Şi după cum centrul se află în orice parte a razei şi în întreg cercul, iar toate razele ating prin punctul lor punctul ce se află în mijlocul cercului, tot astfel Dumnezeu, care este centrul tuturor lucrurilor, care este Unitatea cea mai simplă şi Actul cel mai pur, se pune pe sine în toate lucrurile. El este numit unitatea lucrurilor, nu numai pentru că este prezent în toate lucrurile, dar şi pentru că tuturor lucrurilor create de el le-a dat câte o parte din el însuşi şi o putere foarte simplă şi foarte însemnată care se cheamă unitatea lucrurilor; de această unitate a lucrurilor şi spre ea, ca de un centru şi spre un centru al ei, se leagă toate potentele şi părţile fiecărei părţi. Şi trebuie desigur ca lucrurile create să se strângă, în jurul acestui centru propriu al lor şi acestei unităţi a lor proprii înainte de a se apropia de creatorul lor, pentru ca prin propriul lor centru să se apropie de centrul tuturor lucrurilor. Mintea angelică se ridică mai întâi în propria ei esenţă înaltă înainte de a se ridica la Dumnezeu; şi tot astfel Sufletul şi celelalte lucruri. Cercul lumii pe care o vedem este imaginea acelora care nu se văd, adică al Minţii, al Sufletului şi al Naturii[1].

Diversitatea terminologică uşor prea barocă şi concentrarea masivă a ideilor ficiniene face necesară, la acest stadiu al cercetării, o relativă axiomatizare a conţinutului ideatic, ceea ce şi intenţionăm imediat:

Definiţie generală:

Dumnezeu este centralitate circular iradiantă.

Definiţii alternative:

1. Dumnezeu este inferioritate a Binelui ce se exteriorizează ca Frumuseţe.

2. Dumnezeu este orizontul radial cuprins între unitatea Binelui şi pluralitatea Frumosului.

3. Dumnezeu este centru multiplicabil infinit în cadrul unicităţii periferice circulare.

4. Dumnezeu este centru, rază şi periferie în fiecare punct metafizic posibil.

5. Dumnezeu este Act simplu în care se estompează diferenţele dintre centru, rază şi circumferinţă.

6. Dumnezeu este punctul de coincidenţă metafizică dintre exterior şi interior.

Teze contextuale:

1. Modelul explicativ al ființei este cercul;

2. Există un centru absolut al cercului;

3. Centrul absolut este Dumnezeu;

4. Circumferința conține un număr principial infinit de puncte;

5. Intre centru şi punctele circumferinței vehiculează un număr principial infinit de raze;

6. Unitatea lui Dumnezeu nu este aceea a punctului central, ci aceea a categoriei centralității;

7. Categoria centralității se aplică întregului circular;

8. Imobilitatea lui Dumnezeu exprimă identitatea centralității;

9. Toate punctele razei cuprinse între centru şi periferie sunt periferic-centrale;

10. In mobilitatea razei se distribuie centralitatea;

11. Divizibilitatea razei nu afectează centralitatea punctelor continue;

12. Periferia cercului este infinit divizibilă;

13. In divizibilitatea periferiei circularitatea rămâne indivizibilă;

14. Circularitatea nu este mişcare, cerc, ci mişcare în interiorul centralității tuturor punctelor unui cerc;

15. In drumul dinspre centru înspre periferie raza străbate exteriorizând ierarhia atributelor divine;

16. In drumul dinspre periferie spre centru raza interiorizează ierarhia atributelor cosmice;

17. Centralitatea e centrul simbolic de identificare a Binelui;

18. Iradierea Binelui dezvoltă atributele Frumosului;

19. Calitățile Frumosului devin modele circulare distinctive;

20. Există patru cercuri ale Frumosului;

21. Cercurile Frumosului sunt concentrice;

22. Cele patru cercuri împart Frumosul în patru genuri;

23. Fiecare gen are o măsură specifică pentru frumusețe;

24. Măsura frumuseții în fiecare gen îi dă unitate şi perfecțiune.

25. Centralitatea genului dă specificație centralității divine;

26. Categoria Binelui e asimilată centralității, categoria Frumosului e asimilată razei şi categoria Dreptății e asimilată circularității;

27. Raza creației este actualizare a Frumosului;

28. Raza creației face convertibile categoriile Binelui şi Dreptății;

29. Binele con-centrează Frumusețea şi Dreptatea;

30. Frumusețea iradiază Binele înspre Dreptate;

31. Dreptatea asigură circularitatea între Bine şi Frumos;

32. In cercul Minții angelice Binele constă în existența ideilor-formă, Frumosul constă în distinctivitatea lor, iar Dreptatea în completitudinea lor;

33. In cercul Sufletului lumii Binele constă în existența noțiunilor, Frumosul în distinctivitate, iar Dreptatea în completitudinea lor;

34. In cercul Naturii Binele constă în existența germenilor-semințe, Frumosul în distinctivitatea lor, iar Dreptatea în completitudine;

35. In Materie Binele constă In existența lucrurilor, Frumosul în distinctivitatea lor, iar Dreptatea în completitudinea lor;

36. Imobilitatea cercului Minții angelice exprimă identitatea ideilor-formă;

37. Mobilitatea cercului Minții angelice exprimă devenirea ei din centralitatea imobilității divine;

38. Mobilitatea cercului Sufletului lumii arată acțiunea cunoaşterii raționale ca interval deductiv;

39. Imobilitatea cercului Sufletului lumii este intermitentă, exprimă prezența reziduală a Minții angelice, coincidența unui conținut rațional cu ideea-formă;

40. Mobilitatea cercului Naturii înseamnă acțiunea de generare, faptul de a distruibui germenii lucrurilor în materie;

41. Mobilitatea cercului Materiei se sprijină pe mobilitatea Sufletului ce împinge haosul material către formele naturale - actele rodirii;

42. Centralitatea este Identitate a Ființei;

43. Raza e modelul lipsei de identitate a Devenirii;

44. Circularitatea se comportă ca receptacul al devenirii (întru ființă);

45. Centralitatea e faptul-de-a-fi-imobil al Ființei;

46. Mobilitatea razei o impune tendința ex-centrică a centralității;

47. Circumferința este mobilă prin relația cu raza şi imobilă ca atitudine receptaculară;

48. Toate formele se creează în acţiunea centrului prin liniaritatea razei asupra circumferinţei;

49. Fiecare formă conţine în propria structură centrul, raza şi circumferinţa;

50. Informe centrul fundamentează categoria Binelui, raza pe cea a Frumosului şi circumferinţa, pe cea a Dreptăţii;

51. Definiţia lui Dumnezeu se aplică prin participaţie şiformelor-idee;

52. Centralitatea nu se defineşte spaţio-temporal;

53. Centralitatea Binelui se arată doar ca interioritate;

54. Iradierea (raza), prin exteriorizare instituie spaţio-temporalitatea;

55. Exterioritatea devine o fenomenologie a Frumosului;

56. Circularitatea restituie spaţio-temporalităţii relaţia centrală cu inferioritatea Binelui;

57. Relaţia centrală devine evenimentul Dreptăţii

Acest intermezzo nu vrea să se erijeze într-o explicaţie axiomatică completă; vrea numai să sugereze posibilitatea de înţelegere a categoriilor teologice prin formele geometriei. Mai trebuie specificat că geometria nu are neapărat o valoare spaţială; geometria este o ştiinţă a figurilor pure dincolo de relaţia lor cu dimensiunile realului contingent. Domeniul figurilor este transcendental, el ne asigură posibilităţile explicaţiei pe nu cele ale dovedirii vreunei legături cu realul natural. Centrul marchează orizontul explicativ al geometriei transcendentale, în cerc se integrează şi-şi instituie relaţii toate formele. Triunghiul şi pătratul se construiesc prin acţiunea razei asupra circumferinţei. Triunghiul, pătratul şi cercul sunt figuri genetice ale realităţii, ele nasc structurile elementare, obiectele compuse şi cosmosul ca întreg. Pătratul este figura pământului, cercul a apei, iar triunghiul a focului; aerul nu are o figură definită, el jucând rolul unui agent cosmic ce împrumută şi restituie formele celorlalte elemente.

Garanţia ficiniană a celor afirmate în modalitate axiomatică o găsim de-a lungul întregului studiu asupra iubirii din care selectăm ad-hoc un fragment: *Bunătatea tuturor lucrurilor este Dumnezeu unul, prin care toate sunt bune; Frumuseţea este strălucirea lui Dumnezeu ce pătrunde în toate cele patru cercuri ce se rotesc jurul lui Dumnezeu. Această strălucire zugrăveşte în cele patru cercuri modelele tuturor lucrurilor; iar aceste modele, noi le numim în Mintea angelică, Idei;* [m] *Suflet, noţiuni; în Natură, germeni plăsmuitori; în Materie, forme. Astfel în cele patru cercuri apar patru străluciri: strălucirea Ideilor în*

cel dintâi, strălucirea noţiunilor în cel de-al doilea, strălucirea germenilor plăsmuitori în al treilea şi strălucirea formelor în cel din urmă[1].

Definirea lui Dumnezeu ca strălucire în vederea frumosului îmi pare a fi cea mai elegantă împăcare cu putinţă între Dumnezeu şi Lume, între interior şi exterior, între principiu şi fenomen. Dacă lumea este raza divină ce-şi poartă lumina dătătoare de frumuseţe, trebuie admis că în această lume nu-şi află raţiune lamentoul gnostic, deplorarea răutăţii şi urâţeniei cosmice. Lumea fiind un imperiu al luminii, pretutindeni unde pâlpâie cea mai sfioasă rază acolo străluceşte Dumnezeu; fiinţa lucrurilor îşi afirmă strălucirea divină. Cu toate penumbrele, clar-obscurele sau întunecimile ei, lumea este purtătoare de lumină; plantele, animalele, oamenii şi îngerii sunt vase în care se revarsă mereu entuziastele scânteieri dumnezeieşti ale iubirii, pateticele lumini azurii ale înţelepciunii, blândele murmure ale bunătăţii. Raza luminoasă plăsmuieşte chipul frumuseţii în toate lucrurile, scoate materia din întunecimea ei lipsită de chip şi-i dezvăluie faţa strălucitoare. Ca un meşter iconar retras în pustia unei tăceri înţelepte, Dumnezeu zugrăveşte de la începutul lumii şi până la sfârşitul ei cu degetele lui luminoase chip după chip; astfel făpturile se nasc, se-mbracă în lumină, îşi dezvăluie frumuseţea apoi, într-un târziu, lumina asfinţeşte pe chipul lor şi blânda odihnă îşi începe oraţia cosmică într-o noapte înstelată.

Capitolul 6

FIZIOLOGIA LUMINII

Ca şi râuleţul răcoros de munte ce-şi duce zglobiu destinul pribeag, lumina vine şi ea dintr-un izvor căruia anevoie îi putem găsi locul. Apa şi lumina au comun faptul de a izvorî, de-a purcede dintr-un izvor şi de a se revărsa purtând cu ele în lume viaţa izvorului. Când izvorul e nerăbdător să-şi reverse lumina atunci ea ţâşneşte în scânteieri zvăpăiate, atunci când e domol şi vag aţipit, lumina pâlpâie molcom ca şi pentru a ne vorbi despre somn, când e năvalnic şi impetuos lumina străluceşte cu mândrie virilă ca şi cum ar vrea să învingă pentru totdeauna întunericul lumii. In răsărit lumina scânteiază, ea străluceşte la amiază şi pâlpâie la asfinţit. La răsărit Binele îşi deschide raza către lume, începe zugrăvirea formelor frumoase, le dă strălucire la amiază şi le îngăduie blânda pâlpâire în asfinţit făcând aşa dreptate şi întunericului neputincios. în zori logosul luminii gângureşte cu glas sfios, la amiază el se revarsă cu locvacitate vehementă zdrobind porţile întunericului, în asfinţit înţelepciunea îl face prudent şi tânguitor, aţintit oarecum spre tăcere ca şi spre izvorul unui alt fel de grai. Răsăritul, amiaza şi asfinţitul sunt treptele strălucirii luminii şi, împreună cu ele, trepte ale izvodirii logosului. Orice formă ivită în zarea privirii prin truda luminii aduce totodată cu sine un cuvânt ce este nume şi orice metamorfoză cosmică e însoţită de un verb ce-i vorbeşte despre mişcare. Lumina este cuvânt pe măsura ochiului, cuvântul e lumină pe măsura urechii. Tot ceea ce apare în formă poate fi descris şi re-prezentat auzului, devenind astfel forma logică şi, de asemenea, ceea ce se constituie ca poveste logică poate fi remis prin plăsmuirea imaginaţiei formei vizibile. Nu există în domeniul limbii posibilitate de exprimare decât ceea ce poate fi imaginat ca formă fixă sau în schimbare. Debutul scânteierii luminoase în zori deschide logosului calea către numire şi verb. Scânteierile harnice ale luminii zugrăvesc formele, în vreme ce, pe urma lor, logosul dă nume, spune fiecărei

forme adevărata ei ființă logică. Limbajul imaginii are un logos implicit, în vreme ce formele limbii sunt logos explicit. Relația de adecvare a numelui la esența unui lucru, fapt ce preocupa în mod grav atât pe Socrate şi Cratylos, cât şi pe maeştrii cabalei, se fundamentează pe esența luminii. Lumina zugrăveşte chipul lucrurilor şi tot ea revarsă logosul dătător de nume, căci botezul este şi el tot un fel de iluminare cum facerea lucrului este şi ea o rostire. Prin formele vizibile logosul se arată privirii în lumină, în vreme ce prin numire lumina se rosteşte ascultării în cuvânt. Indiferent cum ar fi numite formele lucrurilor, ele vorbesc omului despre aceleaşi esențe şi aceleaşi diferențe. Limba originară nu este una dintre aceelea vorbite cândva şi undeva pe pământ, nici limba păsărilor sau cea a îngerilor; limba originară este aceea a formelor ce se încarnează în lucruri şi-şi caută nume în mintea omenească. Formele sunt cele ce dăinuie; lucrurile, făpturile, gândurile trec prin ele aşa cum lumina trece prin poame atunci când acestea cresc şi se coc.

Taina luminii se leagă de aceea a prezenței ființei, de faptul actualizării, de apariția a ceva ca atare. Lumina nu e doar un subiect de studiu al fizicii, al opticii sau al misticii. Esența luminii se cere a fi recunoscută de metafizică drept principalul element al ființei prezente, întrucât am folosit sintagma *ființa prezentă,* ne obligăm să admitem şi complementul ei ontologic *ființa absentă,* specificând încă de la început că prezența şi absența nu afectează esența ființei. Folosim aici metafora luminii pentru a sugera actul prezenței, respectiv metafora întunericului, sugerând absența sau pre-actualitatea ființei. întunericul este de nepătruns ca atare întrucât îi lipseşte ființa, nu este un act şi nu se pretează nici unei forme, este lipsa generică de formă. Putem vedea şi înțelege doar lumina revelată în forme. Limitele metafizicii principiului vin din nevoia de a porni întotdeauna doar de la răsărit, din momentul actualizării principiului; pre-actualitatea principiului nu se regăseşte în actul înțelegerii. Doar în raport cu lumea lumina are statut de principiu. Ea nu este ca atare şi în mod absolut principiu. întunericul e mai degrabă principiu absolut căci el cu adevărat nu admite un precedent, nu are origine şi nici forme alterabile. Vorbind în termenii misticii creştine, putem susține că întunericul este față nevăzută a lui Dumnezeu, chipul învăluit, esența ascunsă, în timp ce lumina e dezvăluire modelată, chipul revelat, esența întrupată a Lui. întunericul

nu începe nicăieri şi nu poate sfârşi undeva; el nu are nevoie de o sursă care să-l genereze şi nu riscă să fie oprit a stărui. Neavând fiinţă, nu e totuşi nefiinţă; neavând prezenţă, el nu e totuşi cu adevărat absent; neavând actualitate, nu e în mod absolut absenţă a actualităţii. întunericul nu este doar absenţa luminii cât pre-actualitatea acesteia; de-nepătrunsul întunericului nu înseamnă că ar avea o taină mai profundă decât cea a luminii, ci poate că nu are nici una, că e adică nu ceva ce nu poate fi pătruns, cât ceva ce nu poate fi obiectul intenţiei de pătrundere, de înţelegere. Nu putem niciodată vedea întunericul pentru că nu-l putem niciodată privi şi nu-l putem înţelege pentru că nu-l putem gândi. Nu poate fi obiect în nici o modalitate, ceea ce ne îngăduie să facem din el o metaforă a absenţei. Impenetrabilitatea virginală a întunericului vine din lipsa exteriorităţii; natura întunericului sfidează dualitatea conceptuală interior-exterior; întunericul nefiind exteriorizat în raport cu vreun principiu, este altminteri interior, o inferioritate discretă care nu se retrage în sine; nu există un sine al întunericului. Nefiind exterior e omniprezent, rămânând întotdeauna fără consistenţa fenomenalităţii - adică absenţa generică. In general prezenţa şi absenţa unui fenomen sunt gândite corelativ, este prezent ceva atunci când poate fi determinat prin categoriile spaţio-temporale şi este absent când nu poate fi ca atare determinat. Spaţio-temporalitatea reglează criteriile de validare ale prezenţei. In acest caz gândim absenţa întunericului nu ca şi imposibilitatea determinării spatio-temporale, întunericul e absenţa ca principiu metafizic, fapt de a nu putea deveni act, starea de anterioritate în raport cu orice care poate fi gândit ca act prim. De fapt relaţia anterior-posterior nu are valabilitate din perspectiva întunericului, ceva nu precedă sau succedă în raport cu altceva; chiar alteritatea se exclude. întunericul are o identitate lipsită de conţinut, definiţia lui se bazează pe excluziunea elementelor definibile, inteligibilitatea lui reclamă suspendarea exigenţelor inteligibilităţii logico-semantice. Profunzimea misterului întunericului devine vizibilă abia o dată cu răsăritul luminii. Gândul trebuie să se retragă în originalitatea elementară pentru a înţelege relevanţa distincţiei lumină-întuneric. Rutina cotidiană a relaţiilor cu universul a tocit mirarea extatică dinaintea atât a luminii cât şi a întunericului. întunericul nu numai că este el însuşi lipsit de forme, dar

face ca lumea Formelor să îşi piardă specificitatea, distincţiile, culorile, raporturile şi să se resoarbă în liniştea de-nepătrunsului. Relevanţa cosmică a formelor se decide prin gradaţia imanentă dintre lumină şi întuneric. Noaptea cea mai neagră constituie prilejul revelaţiei esenţei întunericului; deşi tot ceea ce în vreme de lumină este acolo unde l-am zărit, el nu mai este la fel, nu mai este acelaşi, nu se arată în chip distinct cu strălucirea ce survine din esenţa lui ca un fel de surâs, nu cheamă privirea către un act de recunoaştere şi intimă preţuire; ştii cu o zdravănă certitudine că lucrurile sunt acolo, la locul lor, unde nu demult le-ai zărit, ai văzut cum, pe măsură ce pâlpâirile luminii în asfinţit zvâcneau tot mai molcom, lucrurile se pierd fără tânguire în întuneric şi nu ţi-a stat în putinţă să le opreşti, nu ai ştiut ce să faci pentru chipul lor spre a nu le pierde din vedere; le-ai urmărit până ce de pe locul unde ele ţi-au surâs a răsărit pâcla insinuantă, languroasă şi strecurând o voluptuoasă uitare a întunericului. Acolo unde erau miriade şi miriade de forme, străluciri şi diferenţe, acum nu-i altceva decât întuneric, un singur, suveran şi impenetrabil întuneric. Privirea se simte oarecum ofensată, ispita ei de a vedea e oarecum frustrată, tihna voluptuoasă în preajma formelor e gata să se alarmeze. Cine are atâta putere încât, fără a face ceva anume, totuşi să reuşească a fura chipul lumii, a pierde întreaga fascinaţie a celor vizibile? Lumina s-a retras şi pare că, de fapt, lumea este în esenţa ei întunecată, este întunericul dezbrăcat de perdeaua strălucirilor luminoase. Se iveşte deodată în mintea străbătută de-o uşoară teamă ideea unităţii întunecate a lumii; nu-i nicăieri nimic altceva decât întuneric. Asta pare a fi concluzia pripită a ochiului atunci când întunericul îl sileşte la priveliştea de-nepătrunsului. Dar oricât ar fi întunericul de orgolios în omniprezenţa lui, urechea mirată aude parcă pe ici pe colo susurul unei ape repejoare, ori trilurile unui mierloi, ori greierii certăreţi, ori grohăitul caprelor sălbatice. întunericul n-a înfrânt de tot fiinţa lumii; ceea ce ochiul a pierdut a câştigat urechea. Chipul lucrurilor nu poate fi văzut dar poate fi auzit. Trecem de la registrul formei la cel al sunetului, din vizibil în audibil. Oricât de profund ar fi întunericul, fiinţele pot grăi unele către altele; logosul îşi desfăşoară lucrarea nu în imagine ci în sunet, în grai. Contemplaţia devine discurs, relaţiile spaţiale se temporalizează epic. Ceea ce nu mai poate fi văzut în forma lui

luminoasă poate fi relatat în forma logosului discursiv. O dată cu lăsatul serii ființa se adăposteşte în grai. întunericul este metafora absolutului indeterminat, se arată fără a se lăsa văzut, este prezent fără a fi venit vreodată, este absent fără ca să-l fi văzut plecând; nu tânjeşte să fie şi totuşi nimeni nu-i poate contesta suveranitatea, nici stelele, nici soarele, nici gândul, nici cuvântul. Sub blânda lui tăcere se poate bănui un surâs fără chip, sub voalul cernit se poate bănui tremurul unui trup fără de viața. Orice lumină se revendică de la o sursă, are un temei, un izvor, este lumina cuiva sau a ceva; întunericul este al nimănui, nu are temelie, sursă sau noimă. Principiul rațiunii nu defineşte esența întunericului; el este incondiționat. Fiecare lucru îl poartă înăuntrul lui ca pe o taină, fiecare cuvânt se-nvăluie în el ca-ntr-o tăcere.

O dată cu zorii dimineții primele scânteieri luminoase ridică vălul întunecat de pe fața lumii, natura şi făpturile ce locuiesc în ea se văd ca având un chip, chip ce-şi dezvăluie frumusețea pe măsură ce razele luminii strălucesc tot mai ferm. Natura e învestită cu frumusețe prin aceea că întotdeauna şi numai sub mulțimea chipurilor ea se arată în ființă. întunericul nopții e fondul (pânza) pe care raza luminoasă începe, în zori de zi, meticuloasa ei urzeală. Către amiază icoana lumii se arată în deplină strălucire, toate formele sunt zvelte, toate chipurile sunt vii; de pe suprafața lucrurilor strălucirea luminii desprinde frumusețea şi o dăruieşte ochiului ce le comtemplă. Actul privirii este felul în care natura frumuseții pătrunde sufletul privitor, îi afectează structura, seamănă în el formele frumoase, aduce lumina care să le dezvăluie chipul, trezeşte fascinație şi produce imagini ale frumuseții. Opera înseminării frumosului străbate câteva trepte într-o ordine pe care încercăm s-o redăm adecvat:

a) penetrarea luminii în privitor;
b) contagiunea luminoasă a subiectului receptacol;
c) înseminarea frumosului;
d) iluminarea chipului frumuseții;
e) stârnirea dorinței de frumusețe;
f) reproducția analogicilor în subiect.

Privirea înseamnă un proces de generare formativă prin care frumosul impus de lumină lucrurilor lumii devine act subiectiv, zestre a sufletului omenesc. Modelul formal al obiectelor ce preexistă privitorului devine opera genetică a instituirii procesualității privirii. Prin exercițiul privirii:

1) lumina creează mediu de comunicare între obiect şi privitor;

2) ochiul se luminează fără a vedea ceva anume;

3) ochiul se fixează alternativ asupra formei obiectelor;

4) dacă forma e *săracă* în lumină, în ochi nu străbate frumusețea;

5) intensitatea strălucirii luminoase înviază forma şi o introduce în sufletul privitorului depunând-o ca-ntr-un receptacol;

6) în receptacolul sufletesc formele sunt semințe ale frumuseții;

7) contemplația receptează lumina frumuseții;

8) lumina frumuseții hrăneşte formele-semințe;

9) pe măsură ce semințele-forme sunt-.nutrite de lumină, în sufletul receptacol se ivesc imaginile frumuseții;

10) imaginile frumuseții sunt formele plăsmuite de lumină în sufletul receptacol pe măsura formelor naturale/ideale;

11) receptacolul sufletesc deține formele în sine prin strălucirea unei lumini interioare, fără adiția excesivă a luminii celeste;

12) prin vedere lumina plăsmuieşte în suflet germenii inteligibilității formale;

13) strălucirea frumuseții formelor în sufletul receptacol transmută esența vizibilului în inteligibil;

14) formele imaginare se înalță către sufletul intelectiv unde devin esențe inteligibile;

15) actul vederii se desăvârşeşte în inteligibilitate;

16) lumina devine formă purtătoare de logos;

17) strălucirea frumuseții din forme devine străluminare a adevărului în inteligibile;

18) în strălucirea formelor se actualizează esența frumuseții luminii;

19) în străluminarea inteligibilelor se actualizează esența logică, veracitatea luminii;

20) strălucirea frumuseții formelor iluminează veracitatea intelecției.

Actul privirii are o relevanță metafizică majoră, este mai originar şi mult mai important decât celelalte acte subiective; asta face ca în literatura filosofică şi cea mistică faptul cunoaşterii să fie definit prin vizualitate, înțelegerea să fie asimilată clarviziunii. Claritatea vederii garantează veridicitatea inteligibilului. Creditarea cosmosului formal/estetic a permis definirea culturii europene ca fiind una iconică/idolatră. Tot ceea ce există în mod esențial poate căpăta o reprezentare formală. Arta şi filosofia au fost cultivate ca modalități paralele de reprezentare a cosmosului formal-inteligibil şi sensibil deopotrivă. Filosofarea este şi ea un soi de zugrăvire în domeniul inteligibilelor, tot aşa cum zugrăvirea este şi ea un soi de filosofare în domeniul sensi-

bilelor. în' formele vizibilității sunt reminiscențe formele inteligibilității.

Lumina îl reprezintă pe Dumnezeu în lume, expune logosul implicit exercițiului verbal în modalitate vizuală şi străluceşte diferențiat în cercurile cosmice. Faptul strălucirii induce lucrurilor strălucitoare reacția de întoarcere către sursa luminii, către dumnezeire ca adevărata esență, temelie şi frumusețe a tuturor. Strălucirea luminoasă dă naştere pasiunii frumosului, ceea ce devine iubire în sufletul sensibil. Strălucirea este starea de pasionalitate a luminii, aşa cum iubirea este starea de strălucire a sufletului. Iubirea este un entuziasm luminos ce străbate esența oricărei ființe îndreptând-o către sursa bucuriei ei ca înspre locul divinității; oriîncotro ar tânji să se instaleze, iubirea presimte acolo chemarea propriei desăvârşiri. Entuziasmul iubirii este pasiune teodinamică, năzuința de restituire a calității divine în natura subiectului iubit; strălucirea razei divine, străbătând în suflet îl luminează împătimindu-l de sursa luminii ca şi de nevoia desăvârşirii proprii. Dumnezeu pătrunde în lume prin strlucirea luminoasă, lumea se reîntoarce la Dumnezeu prin entuziasmul iubirii:... *o rază a lui Dumnezeu luminează Mintea, Sufletul, Natura şi Materia. Oricine priveşte lumina în aceste patru elemente, vede acea rază de soare şi prin ea se întoarce să privească lumina superioară a Soarelui. Tot astfel, cel care contemplă în aceste patru trepte, Minte, Suflet, Natură şi Corp, învelişul lor ce le este ca o podoabă şi pe acesta îl iubeşte, acela desigur vede şi iubeşte în ele strălucirea orbitoare a lui Dumnezeu şi prin ea pe Dumnezeu însuşi îl vede*. Gradele strălucirii luminoase exprimă modalitățile revelării esenței divine pe seama lucrurilor. De la opacitatea întunericului şi până la strălucirea orbitoare se desfăşoară gama revelațiilor epifenomenale ale divinității. Strălucirea orbitoare, moment maxim al revelației condamnă ochiul la retragere în esența întunericului, dezvăluie identitatea, în natura divinității, a întunericului cu lumina. Lumina divină străluceşte într-atât încât vederea ei dezvăluie ochiului orbit esența impenetrabilă a întunericului. In orbirea privirii esența nedivizată, totalitară şi atotpătrunzătoare a divinității pare a deveni acesibilă; orbirea restituie privirii esența întunericului divin. Ochiul orb, în bâlbâială întunecimii lui, povesteşte tăcerii câte ceva despre de nepătrunsul esenței dumnezeieşti. Văzând, în orbirea lui ochiul recuperează esența întunericului; iubind, în entuziasmul lui orb sufletul locuieşte în Dumnezeu. Vederea naşte iubirea ca entuziasm, iubirea desăvârşeşte vederea ca orbire. Vederea lui Dumnezeu se împlineşte în orbire, rostirea despre El capătă forma tăcerii. Atâta cât poate vedea ochiul orb în întuneric, tot Pe atâta gura mută poate rosti din tăcerea divină.

Capitolul 7 STRĂLUCIRE

- PASIUNE

într-un pripit entuziasm juvenil de-a da definiţii voi afirma imediat că cele două concepte sunt reciproc interpotenţabile şi analogic inteligibile; strălucirea este un exces pasional al luminii, pe când pasiunea ar fi un exces luminos al relaţiei. Această diadă conceptuală exprimă prezenţa luminii ca variaţie epifenomenală atât în aria lucrului cât şi în accidentele sufleteşti. Tensiunea luminii naturale învăluie lucrurile într-o zare strălucitoare, iar în suflete insinuează pasiunile entuziaste. în experienţa umană e greu de găsit un mai frapant imbold către fiinţă decăt accidentul numinos al iubirii, a cărei năzuinţă este întotdeauna totalitară căutând să reifice pe seama celuilalt categoria exigentă a divinităţii, să smulgă imediatului ascunsul alterităţii radicale pe seama căreia îşi justifică sentimentul *pierderii în infinit.* Funcţia magică a Erosului cosmic se cuvine a fi remarcată şi în raporturile intersubiective. Erosul orientează subiectul pasional către o ţintă ce-şi arogă statut divin: *...avântul celui care iubeşte nu se stinge la vederea şi nici la atingerea nici unui corp; căci el nu doreşte corpul acesta sau acela, ci doreşte lumina măreţiei supreme care străluceşte în corpuri; aceasta îl minunează. De aceea cei care iubesc nu ştiu ce să dorească sau ce să caute, căci ei nu-l cunosc pe Dumnezeu; esenţa lui ascunsă şi-a pus în lucruri dulcele ei parfum, pentru ca neîncetat acest parfum să ne fie un imbold. Simţim acest parfum dar nu simţim farmecul acelei esenţe. Aceasta înseamnă că, atraşi de parfumul prea limpede, dorim esenţa lui ascunsă şi cu drept cuvânt nu ştim ce este acel lucru pe care îl dorim*[1]. Esenţa iubirii constă în faptul reiaţionării; întotdeauna există o alteritate care provoacă tensiunea pasională orientând-o către esenţa ei, o ademeneşte servindu-i drept ţintă. Eul pasional se des-centrează avântându-se când mai domol, când mai

impetuos şi plin de tumult către ceea ce i se pare a fi *celălalt.* Realitatea provocatoare a celuilalt nu rezidă în aparenţa lui corporală, nu ţine de suma atributelor natural recognoscibile ori de facilitatea tangibilului imediat; ea constă în intangibilitatea suverană a luminii ce contaminează făpturile cu atributul minunăţiei, cu atât mai seducătoare cu cât pare a fi mereu retractivă, se lasă implicată în joc numai pentru a-i cunoaşte regulile fără a face impresia că ar mai fi vreo altă miză. Frapează întotdeauna sufletul pasional lumina proprie celui ce străluceşte stând *în faţă* aidoma unei minuni a cărei simplă vedere devine farmec. Indiferent cine ar fi obiectul avântului pasional, el are atributul minunăţiei şi farmecul luminii, care din ascunzişurile făpturii invocă iubire. Nu devine nimeni obiect pasional până atunci când lumina îl prezintă privirii cuiva ca fiind fascinant, miraculos; iubirea este un dar al luminii. Aşezată în inima fiinţelor, ea le îmboldeşte către cele ce le pot desăvârşi; revărsată peste chipul făpturii o dezvăluie privirii rătăcite a celui în măsură să se pasioneze. Actul originar al mobilităţii erotice este fraparea îndurată de privire la simpla vedere a unui chip străbătut de-o zveltă lumină, a unei făpturi posedate de tainice momeli. Este momentul în care privirea deschisă către celălalt se contaminează cu natura exaltată a luminii; spiritul luminii constă în exaltare, în jocul răsfăţat al strălucirilor. Din adâncimea de nepătruns a celui privit lumina străbate avântat către sufletul privitorului, unde îşi etalează esenţele exaltate aprinzând sufletul, declanşând pâlpâirile vioaie ale pasiunii revărsate ca şuvoi nestăvilit spre cel a cărui prezenţă a suscitat aprinderea. In sufletul pasionat începe să strălucească lumina venită din celălalt, lumina care aduce cu ea, o dată cu sufletul celui privit, şi esenţa luminii divine. Divinul impregnează cu calităţi frapante orice lucru/făptură ce e menit/ă să devină vreodată obiect al iubirii, dă strălucire şi *mireasmă* a căror prezenţă să lege irezistibil expectaţiile subiectului pasional de prezenţa unui obiect. Calităţile obiectului pasional se modulează ca instrumente ale seducţiei divinului, cauze eficiente ale operaţiilor erotice sublimate. Odată învestite cu atribute dezirabile, obiectele devin mediatori între subiectul pasional şi divinitate. Dorinţa precedă pasionalitatea aşa cum strălucirea sau parfumul preced iubirea unui obiect. Ceea ce în gradul cel mai intens e dorit de cineva este modalitatea în care Dumnezeu îl

invită la o relație erotică. Odată avântat sufletul către cel dorit, îl întâlneşte acolo pe Dumnezeu a cărui prezență nu era scontată şi către care, în buimăceala pasiunii lui, nu ştia că tinde. Obiectul tainic al oricărui gest erotic este farmecul naturii divine, reziduul numinos al prezenței ce nu poate fi ocultată de timp, lumina strălucitoare a Frumuseții eterne. Necunoaşterea esenței divine face ca pasiunea erotică să pară a avea ca obiect o alteritate pur subiectivă, un celălalt în structură natural analogică. Neştiind ce doreşte, cel pasionat se îndreaptă, călăuzit de imboldul avântat, către cel ce din adâncul făpturii iubite îl cheamă spre a i se dărui. Iubirea aprinsă e răspunsul în avans la ademenirea neştiută a divinului ce-l locuieşte pe celalalt, ecoul ce străbate în cineva venit dinspre chemarea lui Dumnezeu. Făcând minunată prezența cuiva, Dumnezeu dezvoltă o pedagogie a dorinței indirecte făcând anume ca bucuria prezenței celuilalt să fie validarea sufucientă a plenarității divine a prezenței ce *stă în față;* să consumi prezența divinului sub oblăduirea ispitei celuilalt. Esența divină învestită în obiecte e menită să provoace avântul, exaltarea, dorința, plăcerea, entuziasmul, dorul năprasnic, dar şi chinul şi frustrarea care, deşi par acte intenționale, modalități ale proiecției subiective sunt de fapt acte delegate ale divinității.

Gradația fenomenologică a evenimentelor erotice e precedată de variațiile învestiturii divine, de anterioritatea căutării acesteia în raport cu orice lucru pasibil pasional, de structurarea formelor realității pe principiul reactivității erotice: un obiect este manipulabil prin iubire dacă reacționează la stimulii dorinței. Fără a amesteca aici ilicit doctrina budistă, meritată reținută gravitatea acordată înțelegerii dorinței, definirea acesteia ca principala sursă a erorii, a durerii, a morții şi importanța radicală a disciplinei devolitizării. Strălucirea, frumusețea, fascinația, mireasma îmbietoare etc. sunt tot atâtea feluri ale ispitei divine, ale amăgirii subiectului în vederea legării dezirante de prezența unui ceva exterior constituit prin creditare ca obiect teofor. Gradul dorinței unui ceva determină gradul relației subiectului pasional cu esența divinității, cu condiția ca pricina dorinței să fie integrabilă variației atributelor divine. Nu poți fi încântat de frumusețea cuiva fără a recunoaşte în ea Frumosul ca atare. Iubirea este pasiune a divinului; Dumnezeu, care este cauza iubirii, devine şi unicul țel autentic. Gradul de teificare al unui obiect pasional îi permite avantajul provizoriu de-a

deveni scop proxim substitutiv. Convenţia magică a simpatiei asemănătorului pentru cel asemenea decide şi în relaţiile erotice personale. Există însă întotdeauna aici un terţ necesar - Dumnezeu. Iubirea faţă de cineva, chiar fără ca acest lucru să fie ştiut sau acceptat, este mediată de terţul divin. Acesta din urmă poate fi într-o anumită măsură identificat în chiar fenomenul iubirii, fără totuşi a ne lăsa ispitiţi de reducţie. Prezenţa imanentă a terţului este necesară pentru ca avântul iubirii să se declanşeze; în ecuaţia erotică importanţa terţului o excede pe cea a polilor reiaţi. Atributele divine se diseminează în esenţe personale, condiţia survenirii situaţiei polare co-simpatice. Eu mă pasionez de celălalt numai întrucât el deja deţine fascinaţia învestiţiei divine, fapt recognoscibil pe măsură ce eu însumi sunt posedat; dubla posedare face posibilă declanşarea simpatiei finalizată ca recunoaştere a unicităţii divinului ca relaţie eu-tu. Investiţia divină în obiectul pasional e mereu discretă, se ascunde sub forma calităţilor dezirabile. Divinul iniţiază relaţia iubirii pentru ca el să fie iubit mai întâi în esenţa obiectelor teofore, împreună cu ele, şi pe acestea în contul lui, apoi să fie recunoscut ca principiu al posibilităţii actului în sine. îl iubim pe Dumnezeu în măsura în care cineva poate substitui prezenţa lui printr-o suită de atribute revelatorii în registrul miraculosului. Acestea suscită reacţii subiective inadecvate prezenţei naturale pur umane: teamă, admiraţie, fascinaţie, veneraţie. Elevaţia acestor stări şi tensiunea fatală cu care ele înlănţuie sufletul pasional pot trezi bănuiala că cel iubit este un chip divin. Gravitatea ocultă a iubirii constă în faptul că nu poţi disocia divinul de uman în cel ce *stă în faţa* ta, în faptul că ea instituie calitatea trăirii divinului în relaţiile pur umane, că înalţă raporturile subiective la un grad de elevaţie potrivit fiinţei perfecte, că ademeneşte întotdeauna sufletul către sursa desăvârşirii lui. în iubire, celălalt este creditat ca fiind divinitate; năzuinţa întâlnirii cu esenţa lui, transferul către fiinţa lui esenţială devine o implicită teoză; se petrece transmutaţia fiinţei umane în fiinţa divină - ceea ce constituie şi scopul alchimiei magistrale, transferul calităţilor *plumbului* în cele ale *aurului.*

Categoria frumosului manifestată ca atare prin protenţie luminoasă serveşte drept cale şi pretext pentru reîntoarcerea fiinţelor către inima divinităţii. Esenţa sufletului ţine de disponibilitatea suscitării, prin prezenţa insinuantă a luminii frumosului, entuziasmului teomorf. Fascinaţia lui înfrumuseţează natura sufletească atrăgând-o în acest fel către Frumosul divin, către esenţa lui Dumnezeu: *Dar străful-*

gerarea divinității care strălucește într-un corp frumos, ea este cea care îi constrânge pe cei ce iubesc să cunoască admirația, teama și veneratia față de cel iubit, ca în fața unui chip al lui Dumnezeu (...) Se întâmplă totuși adeseori ca acela care iubește să se transpună înființa celui iubit; și aceasta cu bună dreptate. Căci prin acest act el dorește și se străduiește ca din om să devină Dumnezeu[1].

Iubirea face ca ființa umană să fie transpozabilă intersubiectiv; eu pot să devin un tu și invers, dar faptul că eu devin tu mă face să fiu implicit El, ființa divină a iubirii ce a moșit transpunerea lui eu în tu. Transpus în esența alterității tale, eu devin teofor prin implicație căci numai natura divină poate participa necondiționat la identitatea oricărui lucru. Transpus în ființa ta, eu nu îmi pierd identitatea ca eu ci mă redobândesc pe mine transmutat, prin medierea trăirii proiective în ființa ta; sunt eu-tu, sunt dualitate relată eu-tu și totodată relația iubirii, eu-tu-El. în faptul iubirii eul recuperează esența alterității subiective și o integrează categoriei divinului. Cel ce iubește are o identitate triadică, este un eu ce locuiește transpus în tu prin medierea lui El. Iubirea devine așadar pasiune restaurativă a unității ipostatice; eu-tu și El nu se resorb într-o esența transcendentală, ci rămân în unitatea diferențiată ipostatic. Dacă dispare diferența dispare și relația, ceea ce ar echivala cu moartea iubirii. Numai cu condiția conservării diferenței ipostatice iubirea poate să-și declame prezența ca El. Eternitatea iubirii e garantată de vigoarea diferenței ipostatice eu-tu. In tu eu rămân eu întrucât există un El care ne unește și a cărui prezență ne ajută să ne recunoaștem reciproc afinitatea. El, divinul strălucind peste chipul celuilalt, mi-1 propune drept obiect vrednic de iubire deschizându-mi ochii asupra luminii cu care e înzestrat anume pentru acest scop. Niciodată eu nu aș putea să-1 văd pe tu dacă lumina lui El nu ar străluci intens dezvăluindu-mi-1 și dacă apoi ea (lumina) nu mi-ar însenina privirea. Raza luminii dumnezeiești zugrăvește un chip plăcut lui tu așa încât, atunci când îl prezintă privirii mele și dăruie privirii harul de-a se fascina, eu să-1 pot recunoaște pe tu drept miraculos și să mă apropiu de el cu avânt iubitor. Abia în momentul recunoașterii lui tu, eu își capătă identitatea și se comportă conform naturii ei. In poeticele lui exaltări Platon sugera posibilitatea identificării dintre iubire și divinitate; prezența în iubire, faptul îndrăgostirii înalță sufletul la calitatea divinității, îl pune în posesia luminii și vieții. Absența iubirii înseamnă pentru suflet alterarea propriei naturi, îndepărtarea de dumnezeire și moartea. îndrăgostirea este modul propriu sufletului de-a

se îndumnezei, de a-şi redobândi esenţa originară. Sufletul tânjeşte către obiectul iubirii ca înspre evenimentul propriei realizări teofore. Iubitul e întotdeauna, oricine ar fi el, un obiect/subiect teofor; pe căi ocolite sufletul este ademenit mereu către unica finalitate divină. Investiţia pasională proprie se poate echivala cu transferul principiului vital sufletesc. Viaţa sufletului înseamnă prezenţa în obiectul iubirii. Fenomenologia pasionalităţii implică în polivalenţa manifestării ei şi şansa ca diada eu-tu să nu se realizeze prin reciprocitatea sentimentului, apărând atunci o asimetrie ontică a investiţiei erotice. Tu-ul, iubit de eu, devine divinitate şi sursa împlinirii. Eu se înstrăinează de locuirea cu sine şi locuieşte în tu, devine viu şi prezent în tu. Dar tu-ul nu răspunde acestei proiecţii pasionale, rămânând neafectat de prezenţa sufletului îndrăgostit în propria fiinţă. Iubirea este forma generică a mobilităţii sufleteşti. A iubi înseamnă pentru suflet a fi prezent, a fi viu şi a acţiona în fiinţa iubitului. Iubitul dă celui îndrăgostit ocazia de a-şi întâlni propria divinitate şi de a locui împreună cu ea. In iubit, îndrăgostitul găseşte prilej de a se bucura de fiinţa divină şi de a-şi uita propria solitudine. Iubind pe altul şi locuind în el împreună cu Dumnezeu sufletul moare pentru sine, se sustrage solitudini identicului inerţial, e deposedat prin alegere de aderenţa la un alt eu:

Platon numeşte iubirea amară, şi nu fără dreptate, deoarece acela care iubeşte moare iubind; Orfeu numeşte de asemenea iubirea un fruct dulce-amar. Iubirea fiind moarte voluntară, ea este amară întrucât este moartă, şi este dulce întrucât este voluntară. Oricine iubeşte, moare iubind, căci gândul lui, uitându-se pe sine se îndreaptă spre cel iubit. Dacă nu se gândeşte la sine, desigur nici nu se gândeşte în sine, şi deci, sufletul său nu lucrează în el însuşi, căci gândirea este avtivitatea principală a Sufletului. Acela care nu lucrează în el însuşi, acela nici nu este în sine însuşi, deoarece aceste două lucruri, existenţa şi acţiunea coincid. Nu poate fi existenţă fără acţiune; acţiunea nu depăşeşte existenţa; nimeni nu acţionează acolo unde nu este, şi oriunde este el acţionează. Aşadar sufletul celui care iubeşte nu este în el însuşi, întrucât nu acţionează în el însuşi; iar dacă nu este în sine msuşi, de asemenea nici nu trăieşte în el însuşi; cel care nu trăieşte este mort, şi deci este mort oricine iubeşte, sau el trăieşte în altul[3].

Schema procesualităţii erotice presupune asumarea câtorva teze:

a) esenţa sufletului rezidă în iubire aşa cum esenţa luminii rezidă în strălucire;

b) iubirea este principalul mod de punere în act al sufletului;

c) iubind, sufletul îşi proiectează esenţa mobilă asupra unui subiect;

d) gândind la un obiect, sufletul gândeşte în el şi acţionează în el;

e) obiectul iubirii este locul unde acţionează şi gândeşte sufletul;

f) gândirea la un obiect implică uitarea de sine, negândirea la sine şi neacţiunea în sine;

g) actul gândirii garantează viaţa sufletului, fiind vehicolul iubirii.

Aceste teze constituie doar o schemă rudimentară prin care Ficino încearcă să coreleze esenţa iubirii şi cea a vieţii prin mijlocirea gândirii. Diada eu-tu admite două feluri de iubire: cea simplă şi cea reciprocă. Cea simplă se afirmă în temeiul asimetriei amintite mai sus, în vreme ce aceea reciprocă implică necesitatea simetriei ontice: eu sunt sursa plenitudinii şi desăvârşirea lui tu care la rându-i joacă un rol similar pentru eu. Reciprocitatea iubirii constituie temelia fericirii, în timp ce simplitatea ei duce la tristeţe, sfâşiere, la nefericire şi moarte. Absenţa simetriei devine formula sinuciderii - moarte voită - pentru cel ce iubind nu i se răspunde prin iubire; deja prezent în fiinţa celuilalt prin iubire, el lipseşte din temelia propriei fiinţe. A iubi înseamnă a trăi proiectiv, a te situa în esenţa vieţii celuilalt sustrăgându-te amnezic propriei persoane. Trăirea proiectivă insinuează în propria identitate simulacrul morţii; destituirea atributivă este o formă de chenoză, golirea subiectului de atributele propriului suflet. Simplitatea relaţiei de iubire situează îndrăgostitul neiubit în postura simulacrului morţii. Recunoaşterea iubitorului de către iubit şi răspunsul similar la iubirea lui îl înviază în acest fel pe cel îndrăgostit el căpătând viaţă în celălalt. Posesia sinelui în actul iubirii simple se destructurează întrucât cel ce iubeşte nu se mai are pe sine în sine, nici pe celălalt, aşa încât este lipsit de sine, devine subiect chenotic. Dar în iubirea reciprocă cel ce iubeşte, neavându-se pe sine, se recâştigă pe seama celuilalt ce-l recunoaşte şi i se dăruieşte, fiecare posedându-se de acum prin apartenenţa la celălalt. Recunoaşterea iubirii devine modul în care îndrăgostitul este asumat şi înviat de către recunoscător restituindu-i-se sufletul *mort* în actul îndrăgostirii, pe seama sufletului ce recunoscându-i iubirea îl iubeşte la rându-i: *Aşadar nu trăieşte nicăieri acela care iubeşte pe un altul şi nu este iubit de acesta; aşadar îndrăgostitul neiubit este cu totul mort. Şi nu va învia niciodată dacă indignarea nu-l va face să învie. Dar acolo unde cel iubit răspunde iubirii, cel*

care iubeşte trăieşte deîndată ce este în cel iubit. Se-ntâmplă un lucru minunat atunci când doi oameni se iubesc: unul trăieşte în celălalt iar acesta de asemenea trăieşte în cel dintâi. Ei se dau reciproc şi fiecare se dă pe sine celuilalt pentru a-l primi pe celălalt. Şi putem vedea în cefei se dau pe ei înşişi, că se uita pe sine; nu este însă tot atât de limpede cum primesc pe celălalt. Căci cel care nu se are pe sine, cu atât mai puțin îl poate poseda pe celălalt. Mai mult chiar, şi unul şi altul se are pe sine, dar în celălalt; şi acesta se are pe sine, dar în cel dintâi. Desigur, atunci când eu te iubesc pe tine care mă iubeşti pe mine, mă regăsesc pe mine însumi în tine care te gândeşti la mine; iar pe mine, de mine însumi disprețuit, mă redobândesc în tine care mă păstrezi; iar aceeaşi lucru îl faci şi tu în mine [4].

Trăirea este faptul coesențial iubirii, nu trăieşte decât acela care are prevăzută în esența sa posibilitatea iubirii; mai ales nu trăieşte decât acela care îşi deține în mod actual putința iubirii. Actualitatea iubirii are prevăzută posibilitatea manifestării în esența alterității; acolo unde iubirea se actualizează, acolo viața sufletului devine prezență. Altul iubirii poate deveni posesorul vieții mele atâta vreme cât în el se actualizează iubirea sufletului meu; celălalt capătă un exces de viață ce provine din transferul erotic, excesul fiind complementat prin lipsa, sărăcia, goliciunea vieții mele tinzând către moarte. Transferul operează asupra prezenței; prezența în mine se transferă asupra ta, tu devii actualitatea identității mele şi, într-un fel, eu sunt tu însuți prin transfer, eu devin ceea ce eşti tu astfel ca tu să fii numai ceea ce eu am transferat asupra ta; tu rămâi întotdeauna mai mult decât sunt eu însumi, întrucât alteritatea ta nu e destituită prin transfer. Esența mea este activă în tine care poți s-o reînvesteşti în mine iubindu-mă, sau să mă laşi *mort* în mine însumi deținându-mă fără a mă elibera. Tu nu ai puterea de a face ca eu să nu mă re-prezint în tine iubindu-te, dar poți să nu te re-prezinți în mine lasându-mă astfel absent din mine şi captiv în tine fără a mă recunoaşte. Când te iubesc pe tine tu eşti modul în care eu sunt prezent în mine, eşti identitatea sufletului meu îndrăgostit Şi locaşul vieții mele. Tu, cel care eşti altul, mă faci pe mine să pot continua a fi eu însumi dacă admiți darul iubirii mele.

Bogăția metafizică a Erosului constă în identificarea acestuia cu principiul unității; iubirea constă, în fundamentul ei, într-o realizare

activă a principiului unității; doiul ipostatic devine unu, eu şi tu devin unul singur. Se poate chiar că erosul este unul relațional în gestul iubirii reciproce. Iubirea înseamnă resurecția unității, învierea diadei în monadă. înțelegerea acestei procesualități se poate înțelege dacă rememorăm mitul androginului relatat de către Aristofan în *Banchetul.* Oricum trebuie admis faptul că iubirea este pasiune unitivă şi că ea constituie modelul misticii în toate modelele religioase. Iubirea înseamnă putința ca eu să particip la esența identității tale şi în mod reciproc tu să participi la esența identității mele, şi ca alteritatea reciprocă să jîe convertită în identitate unitivă. Trăirea în unitate înseamnă elibererea de fmitudinea alterității şi, în ultimă instanță, elibererea de moarte; moartea intervine întotdeauna ca alterabilitate, ca insinuare a altuia în imperiul identității - or, în unitate este imposibilă alterarea, schimbarea; homogenia unității face ca speciile alterabilității să nu-şi mai găsească întemeiere. In mod fundamental alteritatea poate fi identificată cu moartea, în timp ce unitatea exprimă plenitudinea vieții; astfel se poate admite că regăsirea reciprocă în iubire înseamnă trecerea de la moarte la viață, de la alterabil la inalterabil, de la diada diferențiată la monada nediferențiată:

Una singură este moartea în iubirea reciprocă; învierile sunt două, căci cel care iubeşte moare odată în el însuşi, atunci când pe sine se părăseşte; învie îndată cel iubit, atunci când acesta îl primeşte cu gând fierbinte; şi învie din nou când, în sfârşit, se recunoaşte în cel iubit (...) Neprețuita bogăție ce se naşte atunci când doi devine unul singur în aşa fel ca fiecare dintre cei doi prin unul singur devine doi; şi, ca şi îndoit, cel care avea o singură viață, are deodată două vieți prin mijlocirea unei morți; astfel că cel care a murit o dată învie de două ori, şi pentru o viață dobândeşte fără îndoială două vieți, iar pentru el unul, dobândeşte două existențe.*

Aşadar:

a) Unul are identitate absolută;
b) diada are identitate relativă;
c) identitatea relativă se disociază în eu şi tu;
d) disocierea aduce în act alteritatea;
e) prezența alterității include privația;
f) privația insinuează posibilitatea morții;
g) eu privat de tu este mort în tu şi reciproc;
h) iubirea redeschide identitatea relativă a diadei către identitatea absolută a unului;

i) iubirea dezactivează funcţionalitatea alterităţii;

j) iubirea sistează agravarea privativă a insistenţei diadice;

k) în iubire identitatea relativă a diadicilor se orientează flecare către celălalt,

l) ceea ce înseamnă moarte în sine şi drumul către viaţa celuilalt;

m) identitatea relativă se transferă de la unul la celălalt;

n) în urma transferului fiecare devine celălalt, învie ca altul;

o) în altul înviat fiecare se deţine pe sine, cel *mort,* ca posibilitate reactivă;

p) învierea ca altul înseamnă că fiecare se transferă în identitatea/fiinţa celuilalt, păstrându-se totuşi pe sine ca identitate posibil reactivă;

r) eu este un tu activ înviat şi un eu posibil reactiv, şi tu este un eu înviat şi un tu posibil reactiv;

s) reactivarea face ca eu să devină eu-tu înviat şi tu să devină ru-eu înviat;

t) identitatea relativă se redisociază unitiv, eu-tu este un tu-eu;

u) relaţia (eu-tu)-(tu-eu) restituie unitatea iubirii şi, de fapt, identitatea absolută a unului în disocierea unitivă.

Năzuinţa către unitate ce-i animă pe cei cuprinşi în faptul iubirii nu înseamnă totodată şi dorinţa de înstrăinare de sine, pulsiunea morţii aşa cum ar tinde să susţină paleopsihanaliza în patosul ei lasciv. *Eu* nu vrea nicidecum să se anihileze în celălalt, în *Tu,* căci aşa s-ar pierde ca ipostază şi nu ar mai însemna nimic pentru el întâlnirea cu celălalt. Dacă se anihilează *Eu* în *Tu,* atunci relaţia erotică dispare şi nu mai poate fi actuală bucuria împlinirii către care fiecare tinde. Eu vrea să fie Eu în Tu şi Eu împreună cu Tu, nicidecum un Tu rotunjit; Tu vrea şi el să fie Tu în Eu şi Tu împreună cu Eu; de aceea am considerat potrivită pentru unitatea extatică a iubirii sintagma *identitate absolută a unului în disocierea unitivă;* aşa am îngăduit o extensiune ontică majoră iubirii în care se conservă deopotrivă unitatea şi diferenţa, în care nu se glorifică totalitarismul unei unităţi absorbante dar nici nu se supralicitează aroganţa unei multiplicităţi schizofrenice. Iubirea realizează, în cel mai elaborat grad, împăcarea unicului cu diferitul, a identicului cu contrarul, se îmbină nedisjunctiv fiinţa şi calităţile atributive. Iubirea face ca cel iubit să apară în lumina Frumuseţii; strălucirea luminii dăruieşte chipului iubit calitatea calofaniei, îl desemnează ca purtător al frumuseţii. Frumuseţea se zugrăveşte pe chipul iubit prin zelul strălucitor al luminii ce se strecoară în sufletul îndră-

gostit o dată cu înălțarea privirii şi căutarea celuilalt. Căutându-l îl găseşte învăluit în zarea luminii şi împodobit de Frumusețe. Frumusețea se furişează în sufletul îndrăgostit şi odrăsleşte acolo imaginea iubitului ce creşte, se coace şi se împlineşte devenind *el* în mine, devenind sufletul sufletului meu: *...căci iubirea este dorința de a cunoaşte bucuria armoniei, adică a Frumuseții. Frumusețea este o strălucire care răpeşte la sine sufletul omenesc (...) Şi întrucât iubirea este dorința de a cunoaşte bucuria Frumuseții, iar această Frumusețe poate fi cunoscută numai prin ochi, cel care iubeşte corpul află mulțumire numai în vedere (...) Lumina sufletului o înțelegem de asemenea numai cu mintea; astfel că cel care iubeşte Frumusețea sufletului îşi află mulțumirea în singura contemplație intelectuală. In sfârşit, între cei care iubesc, o frumusețe răspunde prin altă frumusețe*[6].

Ca năzuință în vederea Frumosului, iubirea se ataşează întotdeauna de esența luminii care este strălucire a chipului ori a înțelepciunii. Nu se poate naşte iubire acolo unde lipseşte în orice grad posibil frumusețea. Ochiului lumina îi dezvăluie trupul şi chipul frumos, în timp ce contemplației intelectuale i se arată frumusețea sufletească; dorința vederii este de a se întâlni cu frumosul natural în vreme ce dorința intelectului este de a se întâlni cu frumosul sufletesc. Imaginea frumuseții naturale hrăneşte firea ochiului, îl îmbogățeşte cu strălucirea formelor; imaginea frumuseții sufleteşti hrăneşte firea intelectului prin darul armoniei. Ochiul dăruieşte sufletului imaginile frumoase în schimbul primirii armoniei. Sufletul străvede imaginile frumoase primite din partea ochiului, acesta din urmă însuflețindu-se prin presimțământul armoniei. Sufletul preschimbă imaginile în forme armonice pe care, remițându-le ochiului, le converteşte în pâlpâiri luminoase.

Capitolul 8

ARHEOLOGIA IUBIRII

Aşa cum în explicitarea modelului cosmologic Platon recurge la instanţa Demiurgului fără de care modelul fiinţei identice, frumoase şi raţionale nu ar constitui raţiunea creaţiei, tot din aceleaşi pricini, atunci când se pune în discuţie erotologia (a nu se confunda cu tratatele sexologice nepotrivit subsumate erotologiei) este nevoie de o instanţă instrumentală a cărei urzeală să devină factor explicativ pentru cosmosul erotic. Ca şi alte daţi, se recurge la onomastica teologiei olimpiene de unde este preluat Eros şi Afrodita. Pe lângă statutul de persoane, împreună cu care viaţa cotidiană a zeilor devine mult mai condimentată, cei doi mai sunt şi metafore ontofanice, numele unor fenomene ale fiinţei. Discursul lui Pausanias reiterează în *Banchetul* teogonia ancestrală devenită populară în cultura greacă prin imnele orfice, prin Hesiod şi Homer, Pindar şi Teocrit, pentru ca tragicii să proslăvească cu un ultim patos măreţia olimpului ce intră apoi în discreta tăcere a amurgului. Atunci când zeii nu se mai încaieră cu muritorii, când nu-i sprijină sau pedepsesc, când nu sunt solidari cu ei în lupte sau sărbători, când nu mai sunt ispitiţi de frumuseţea femeilor muritoare şi nu se zguduie Olimpul de dragul lor, când femeile nu mai poartă în pântec sămânţa nemuritorilor şi când zeiţele nu se mai culcă cu ciobanii chipeşi, când Marsias nu se mai ia la întrecere cu Apollo în arta armoniei..., când, într-un cuvânt, zeii şi oamenii nu mai trăiesc împreună pe acelaşi tărâm, atunci toate poveştile despre ei sunt prea triste pentru a mai merita să fie povestite. Nu există peste capul bietului muritor un mai aprig blestem decât acela de a fi părăsit de zei, de-a nu mai avea nici un sprijin în cer atunci când viaţa lui pământească dă semne de oboseală, de-a nu mai avea unde se duce când toate drumurile au fost cu îndelungi osteneli străbătute, de-a nu rnai avea cu cine se întâlni când chipurile familiare s-au retras de dinaintea lui în umbra groasă a morţii, de-a nu mai avea cu cine se

statui atunci când propria viaţă nu se ştie apăra singură şi duşmanii bat fioroşi la porţile cetăţii. Viaţa fiecărui om ca şi a fiecărui popor are frumuseţe şi bogăţie, este tragică şi măreaţă atâta vreme cât ea se petrece în preajma zeilor proprii ori a Dumnezeului propriu. Zeii aleg întotdeauna pe cine să slujească şi cu cine au a conviețui aşa încât orice dispută în jurul credinţei adevărate sau false e inoportună şi jalnică. Orice credinţă este adevărată oricât de diferiţi ar fi zeii diverselor credinţe şi oricât de mult s-ar deosebi aceştia de un Singur dumnezeu. Nimeni, oricare ar fi competenţa lui pământească ori autoritatea lui socială, nu are îndreptăţirea de a contesta credinţa celuilalt orfde a discredita zeii pe care el îi iubeşte. înainte de toate Dumnezeu şi/sau zeii hotărăsc, ştiu şi pot săvârşi cu adevărat; omul, oricare dintre ei, se împlineşte numai atunci când ştie să-şi asculte zeul şi să-i împlinească porunca, sfatul ori îndemnul. Pentru omul secularizat liberul arbitru a devenit singurul dumnezeu; nestatornicia, duplicitatea şi vanitatea acestuia explică faptul că lumea noastră e mai degrabă o colonie violentă şi mizerabilă, lumea care odinioară era paradis, grădină sau poiană unde fecioarele cereşti se-nvârteau în vesele hore dinaintea ochilor ascunşi ai muritorilor fascinaţi. La venirea lui în lume omul era întâmpinat de darnicele ursitoare, Parcele îi urzeau firul vieţii cu îndemânare duioasă, la cununie şireata şi voluptuoasa Afrodita împodobea cu iubire inimile mirilor, Hermes cel ştiutor şi viclean deschidea porţile adevărului pentru cei cutezători şi ale minciunii pentru cei leneşi, iar către asfinţitul unei vieţi plină de griji luntraşul petrecea sufletul înspre celălalt mal pentru o noapte mai lungă decât cele cu care îndeobşte era familiar. In zori Helios începea semănatul aruncând firele luminii peste lume aşa cum ţăranul aruncă peste ogor boabele de grâu; ochiul se bucura de lumină, florile înfloreau şi turmele îşi găseau hrană pe săturate. După lăsatul serii Hypnos rătăcea printre sufletele adormite povestindu-le câte ceva din tainele neîngăduite privirii. Şi dimineaţa omul se ridica din somn mai vesel şi mai bogat în înţelepciune... Acum nimic din toate acestea nu se mai întâmplă, omul modern şi-a luat sarcina de a-şi fi sieşi zeu şi această sarcină 1-a strivit. Dar să ne trezim din aceasta patetică reverie şi să proslăvim, pe cât e cu putinţă, frumuseţea Afroditei. Afrodita deţine puterea de a face ca acolo unde este ea să survină iubirea, este în înţelesul originar şi absolut pozitiv maestra magiei. Prezenţa ei contaminează locul, calitatea fiinţei şi percepţia. Locul se sfinţeşte întrucât iubirea survenită instituie calitatea deităţii, fiinţele prezente sunt îndrăgostite făcând

saltul ontic maximal, iar percepţia lor asupra realităţii devine numinoasă; în preajma Afroditei înţelegerea străvede dumnezeirea iar pasiunea zburdă către zarea fericirii. Ea face ca viaţa pământească să fie trăită în coordonatele cereşti, face ca omul să devină purtător de zei, ca sufletul să-şi cîştige lumina, bucuria şi înţelegerea. In schema cosmologică platoniciană Afrodita deţine funcţia de principiu secund care îşi manifestă aprehensiunea asupra cercului Minţii angelice şi al Sufletului lumii; este instanţă mediatică. In unitatea centralităţii divine încă virtuţile Afroditei nu au răsărit dar, odată răsărite, ele vor întreţine relaţia centrului cu cercurile concentrice prin contemplaţia frumosului şi zămislirea lui trupească. Din cuvântarea lui Pausanias[1] se detaşează viziunea teogonică conform căreia ar exista în mod real două Afrodite, una celestă şi cealaltă obştească, implicând o dublă situare erotică. Originea primeia se află în unitatea principiului divin, ea nu se naşte prin dubla participare a principiilor masculin şi feminin; ea are o singură cauză căreia îi va păstra în cea mai mare măsură atributele devenind principiu mediatic al unităţii cereşti. Cauza ei rezidă în natura indiviză a monadei suverane, pe care o moşteneşte parţial doar, de vreme ce se constituie ca alteritate mediatică. Cea de-a doua Afrodita se naşte în urma unei hierogamii, prin unirea cerului cu pământul, a divinităţii cu substanţa lumii, a masculinităţii ca atare cu feminitatea ca atare, a activului generic cu pasivul generic. Această dublă natură parentală face ca Afrodita obştească să poarte în esenţa ei calitatea germinaţiei, putinţa de a naşte elemente corporale conform formelor frumoase pe care le receptează contemplativ. Această a doua Afrodita moşteneşte în dualitatea naturii ei şi esenţa contemplativităţii spirituale din partea tatălui (Zeus, Cerul, Lumina) şi deopotrivă energia creatoare de forme naturale din partea mamei (Diona, Pământul, întunericul umed). Locul Afroditei cereşti este primul cerc ontic, acela al Minţii angelice în care sunt odrăslite Formele-Idei, dar în mod originar ea se găseşte locuind în cel ce-i este părinte - Cerul, Zeus, Unul. Există o vagă ambiguitate ce se reclamă a fi descâlcită din fragmentul platonician: este în mod real Afrodita celestă născută ori *naşterea* ei înseamnă doar o dedublare a monadei originare? Fragmentul spune aşa: *Una, de bună seamă este cea mai veche şi efără de mamă. Fiind copila cerului, o supranumim Afrodita cerească*[2]*;* aşadar ea este născută dintr-un singur părinte, care este esenţa masculină, caruia-i devine fiică şi mai târziu parteneră. Adică masculinul singur zămisleşte din esenţa lui femininul care apare astfel ca opus sau cel puţin complementar; esenţa femininului e preconţinută în esenţa masculinului; alteritatea e preconţinută în identitate.

Pentru raţiunea mitologică, al cărei criteriu de comprehen-

sibilitate îl constituie imaginația magico-simbolică, faptele amintite par limpezi; însă pentru pretențiile de inteligibilitate logică ceva pare incoerent. Anume, cum se poate ca identitatea masculinului să dețină în ea identitatea femininului care în mod generic îi este contrară, sau, altfel spus, în ce fel alteritatea se desprinde din identitate ori dualitate din unitate? Dacă Afrodita se naşte din Zeus înseamnă că aparține esenței acestuia, că dualitatea Zeus-Afrodita este relativă în felul unei anterioriități-posterioriități ipostatice. Mai înseamnă că Zeus nu este identic Unului, de vreme ce în el se află deja alteritatea virtuală. Natura lui Zeus este dublă: este masculinitatea parentală actualizată şi feminitatea filială potența; e vorba de o dualitate ipostatică actualizabilă. Asta implică ori necesitatea ca să fie ceva anterior lui Zeus întrucât diada nu poate fi principiu, ori faptul că Zeus nu este tată de vreme ce dintotdeauna în el a fost prezentă Afrodita. In primul caz există Unul ca principiu anterior lui Zeus, iar în al doilea diada este principiu ipostatic - principiul este potențial diadic; sau Unul precede diada, ceea ce înseamnă că Zeus nu e absolut, sau Unul este diadic, ceea ce înseamnă că Zeus şi Afrodita sunt coesențiali. Deci:

- Unul este anterioritate absolută;
- Diada este sau disocierea Unului în dualitate, ceea ce implică prezența potențială a acesteia în Unul, sau
- Diada este originar ipostatică dar actualizată temporal-funcțional,
- ipostazele Diadei îşi sunt coapartenente,
- alteritatea Diadei funcționează virtual şi în esența Unului;
- identitatea Unului cuprinde toate atributele posibile ale Diadei;
- esența Unității şi esența Diadei coincid,
- alteritatea Diadei este unifică (adică permanent convertibilă în unitate);
- ipostazierea Diadei se petrece după modelul parentalitate masculină - filialitate feminină;
- Diada este coincidență ipostatică derivativă; masculinul şi femininul coincid abia în anterioritatea unității care se ipostaziază prin actualizare (dia)crono-topică;
- Afrodita este femininul diadic co-unitar masculinului;
- la nivel cauzal Unitatea este cauză primă, iar în Diadă ipostazele sunt cauze eficiente reciproc generative;
- calitatea de absolut a Unității face ca în diadă cele două să poată fi în mod absolut reciproc generative;

- triada Unu - Masculin (Zeus) - Feminin (Afrodita) se poate defini ca Unitate ipostatic autogenerativă;

- parentalitatea şi filialitatea diadică provin din anterioritatea generativă a Unității; adică prin Unul Zeus devine tatăl Afroditei şi tot prin el Afrodita devine fiica lui Zeus;

- paternitatea şi filialitatea sunt deținute în esența Unului;

- Zeus actualizează din esența Unului atributul patern;

- Afrodita actualizează din esența Unului atributul filial;

- parentalitatea Unului este asimetrică, de vreme ce lipseşte din ea postura maternă,

- esența Unului deține inexplicabila virtute de a fi masculină în ipostaza parentală şi feminină în cea filială (răsturnarea acestui raport ține de o opțiune metafizică - vezi mitologia vedică unde raporturile sunt inversate: parentalitatea este feminină iar filialitatea masculină);

- triada Unu-Masculin-Feminin ne va îngădui ulterior înțelegerea analitică a androginiei.

Cât priveşte Afrodita obştească, ea este născută dintr-o relație naturală, din doi părinți după modelul canonic al hierogamiei. Ea se naşte dintr-o cununie cosmică între Cer şi Pământ, între masculin şi feminin, între Zeus şi Diona. Locul unde ea funcționează este al doilea cerc ontic, adică la jumătatea distanței dintre intelect şi natură, în cercul Sufletului lumii. Ea aparține deopotrivă lumii ideilor-forme şi lumii germenilor naturali; ea preia contemplativ formele din Mintea angelică şi le însufleteşte transformându-le/zămislind în germenii naturali. Aici se manifestă în modul cel mai vădit calitatea ei maternă; fiica lui Zeus şi a Dionei devine mama naturii, a tuturor făpturilor care, într-o formă sau alta, vor intra în ființă. Afrodita celestă devine vehicolul inteligenței în cercul ideilor-formă, în vreme ce Afrodita obştească deține puterea de a genera din suflet formele germenilor vii în natură, este principiul cosmotic pentru materie. în ambele ipostaze Afrodita este principiu al iubirii, ceea ce face să existe două forme de contingență erotică. Afrodita celestă indică erosul contemplativ iar omologul ei obştesc, pe cel activ-germinativ. Erosul contemplativ se bucură de Frumusețea ființei dumnezeieşti pe care apoi o transmite erosului obştesc angajat în zămislirea formei lucrurilor. Lucrurile îşi capătă astfel forme după chipurile frumuseții divine. Zeus zămisleşte împreună cu Afrodita celestă, fiica lui, frumusețea ideilor-formă pe care le trimit împreună cu lumina celestă celei de-a doua fiice, Afrodita obştească, aceasta însuflețindu-le şi plămădind conform lor, din ma-

teria naturală, fiinţele individuate. Diada originară Zeus-Afrodita îşi schimbă natura relaţiei din filial-parentală în conjugală, relaţie completată de fraternitatea ce survine prin naşterea celei de-a doua Afrodite şi maternitatea hylică a Dionei. Până aici structura relaţiei familiale apare astfel:

-Zeus, tată al Afroditei cereşti şi al celei obşteşti,

-Zeus, soţ al Afroditei cereşti şi al Dionei,

-Afrodita celestă, fiică şi soţie a lui Zeus,

-Afrodita celestă, soră a Afroditei obşteşti conform principiului patern,

-Afrodita obştească, fiica lui Zeus şi Diona,

-Afrodita obştească, soră a Afroditei celeste,

-Diona soţia lui Zeus,

-Diona mamă a Afroditei obşteşti.

Deci:

- în relaţia parentală masculinul are o dublă paternitate,
- în relaţia conjugală masculinul are o dublă ipostaziere,
- masculinul nu are o reprezentare filială,
- în reprezentarea filială femininul are o dublă reprezentare,
- în relaţia conjugală femininul are o dublă reprezentare,
- în feminitatea Afroditei celeste se reprezintă relaţia filial- conjugală,
- există o triplă reprezentare a principiului feminin.

în ordinea reprezentării metafizice putem spune:

1) diada parentală Zeus-Afrodita celestă devine diadă conjugală,

2) diada conjugală Zeus-Diona devine triadă paternal-filială (Zeus-Diona)-Afrodita obştească,

3) diada conjugală Zeus-Afrodita celestă naşte lumea ideilor-formă,

4) diada conjugală Zeus-Diona naşte pe Afrodita obştească ce devine mamă a naturii.

Schema de sus permite înţelegerea faptului că există ipostaza masculinului pur (Zeus) şi ipostaza femininului pur (Diona) între care mediază cele două Afrodite surori, o dată cu naşterea din ele a celor doi Eros. Iubirea coboară cerul pe pământ şi înalţă pământul către cer, ea face ca frumuseţea dumnezeiască să îmbrace trupurile sfioase ale făpturilor pământeşti şi ca lumina nenăscută să dăruie chip tuturor celor ce intră în fiinţă. Postura parentalităţii este prezentă în fiecare dintre cercurile creaţiei, prin cele două Afrodite în Minte şi Suflet şi

prin Dionă în materie; există deci parentalitatea maternă hylică, sufletească şi inteligentă. Principiul parental patern este singular - Zeus - şi acţionează unitar în sferele creaţiei, ceea ce sugerează o abundenţă potenţială a masculinului în raport cu femininul. Abia o dată cu ivirea lui Eros cele două Afrodite devenite mame îşi încep acţiunea; erosul activează potentele deţinute de către Afrodita: *...Afrodita este de două feluri: într-un fel ea este acea inteligenţă pe care am pus-o în Mintea angelică; în celălalt este forţa de a guverna atribuită Sufletului lumii. Pe una şi pe cealaltă, Iubirea le are asemănătoare ei tovarăşe. Pe cea dintâi Iubirea naturală o înalţă spre contemplarea Frumuseţii lui Dumnezeu; pe cealaltă, de asemenea, Iubirea ei o înalţă spre a crea Frumuseţea divină în corpurile muritoare. Cea dintâi îmbrăţişează în ea, în prima clipă, strălucirea divină; apoi o răspândeşte asupra celeilalte Afrodite. Aceasta din urmă face ca scânteia strălucirii primite să pătrundă în materia lumii. Prezenţa acestor scântei divine face ca toate corpurile lumii să apară frumoase, după putinţa fiecăruia. Sufletul omului cunoaşte prin ochi această frumuseţe a corpurilor; iar acest suflet are în el două puteri: puterea de a cunoaşte şi puterea de a genera. Aceste două puteri sunt în noi cele două Afrodite; ele sunt însoţite de două iubiri}*.

In schema onto-teologică trebuie să năzuim a găsi întemeierea şi noima zeităţilor-principii pe care textul *Banchetului* şi apoi comentariul ficinian ni le aduc în faţă. Trebuie mai precis să punem în relaţie Unitatea, diadele Zeus-Afrodita, Zeus-Diona şi triadele originare Zeus-Afrodita celestă-Eros celest, Zeus-Afrodita obştească-Eros obştesc, Zeus-Diona-Afrodita obştească. Pentru coerenţa inteligibilă a textului menţionez că am echivalat triada onomastică/teologică Zeus-Afrodita-Eros cu triada categorială originară Bine-Frumuseţe-Dreptate, respectiv cu triada fizică ce pune în activitate unitatea Lumină-Energie-Putere. Aceste trei triade sunt elemente originare din care se dezvoltă apoi în cele trei cosmosuri toate triadele după o schemă pe care o voi explicita mai jos. E de reţinut faptul că aceste triade nu sunt elemente ilicit furişate în fundamentul gândirii platonice printr-o interpretare militantă. Triadele devin elemente explicative în dinamica cosmologiei şi a ontologiei platonice. Unitatea este un principiu ontologic autarhic ce nu poate deveni obiect al judecăţii într-un sistem cosmologic; aici doar, începînd cu diada debutează procesul

creator şi constituirea relaţiilor. Totuşi nu trebuie pierdut din vedere faptul că unitatea se păstrează în toate actele cosmice prin unifierea multiplului, fapt surprins cel mai precis în conceptul *henadei* întrebuinţat de neoplatonici. Fără a insista acum asupra henadei, spun doar că ea este o unitate ipostatică sau modală, eveniment al prezenţei unităţii în pluralitate. în henadă virtuţile unului şi cele ale multiplului se conţin reciproc, fără amestec şi fără confuzie. Autenticitatea diadei Zeus-Afrodita este relativă întrucât este vădit faptul că disocierea polară se constituie în mod spontan ca principiu parental din care se naşte Erosul. Zămislirea naturală în temeiul a două elemente complementare serveşte de model cosmogonic, ceea ce sugerează şi aceea că lumea nu e un conglomerat de forţe şi obiecte ci mai degrabă o fiinţă vie, un fiu/fiică a zeilor de a căror grijă şi ocrotire beneficiază de-a lungul întregii ei existenţe. Trebuie renunţat la candoarea naivă a mentalităţii teologice comparativiste care e fericită să susţină incompatibilitatea radicală dintre ideea persoanei divine prezentă în creştinism şi ideea persoanei divine păgâne. Cosmosul platonic este viu, activ şi în mod absolut personal şi, fără mari riscuri, am putea admite chiar că este structurat pe un model familial Tată (Zeus)-Mamă(Afrodita)-Fiu(Eros); e vorba de principiile masculin-feminin care nasc ambigenul. Eros fiind hermafrodit, restituie plenitudinea unifică părinţilor săi deţinând în egală măsură natura esenţială a fiecăruia. Erosul hermafrodit sintetizează în maximul mod natural posibil unitatea contrarilor. Este totuşi diferit de Unul ontologic a cărui esenţă nu este diferenţiată în sine. Erosul, admitem pentru început acest fapt, este unitatea naturală ipostaziată, sinteza ambigenă a masculinului şi femininului. în imnele orfice pe care Platon le revendică întotdeauna ca sursă teologică este evident acest fapt. Citǎm pentru a întemeia demersul nostru pe surse de încredere poemele orfice referitoare la cei trei zei, a căror înţelegere va uşura demersurile ulterioare. în Fragmentul orfic dedicat Zeului Zeilor găsim dezvăluită esenţa lui Zeus: *...Şi mamă şi părinte veşnic, mânia ta frământă lumea!*[4]. Aici Zeus este învestit cu parentalitate totală, este tată şi mamă, deţine masculinul şi femininul activate ca funcţii genetice, paternitate şi maternitate. Deja în acest vers este întemeiată ideea cultivată mai sus cum că Afrodita e deţinută în Zeus fiind reciproc generativi, că în diada parentală

elementele îşi sunt coapartenente. Zeus e diada creatoare ipostatică; însă, de vreme ce în mod logic şi ontologic diada nu poate fi absolută, vom admite că Zeus nu e veşnicul Principiu, ci doar cauza primă în ordine cosmică. Diada masculin-feminin defineşte în mod generic starea şi devenirea oricărui fenomen natural. Atât eidele şi noţiunile, cât şi semnţele naturale îşi datorează apariţia în lume diadei Zeus-Afrodita, căreia îi serveşte drept putere activă Erosul. Esenţa ambigenă a lui Zeus e limpede comprehensibilă şi în *Imnul către Zeus:*

Zeus, domnul fulgerelor, este şi cel dintâi şi cel din urmă,
Zeus este capul şi mijlocul. Doar Zeus le-a făurit pe toate.
Zeus e făptura bărbătească, Zeus e fecioara preafrumoasă.
Zeus sprijină pământul mare şi ceru-mpodobit cu stele;
Zeus, via vântului suflare, Zeus, suflu flăcării nestinse!
Zeus, temelia mării vaste, Zeus, fie soare, fie lună; Zeus
împăratul şi Zeus tatăl, zămislitor a câte sunt. Supremul
sceptru, daimon unic şi mare îndrumător al lumii, Un trup
de rege şi întregul în care toate se rotesc! El, focul, apa şi
uscatul şi firmamentul, noaptea, ziua, Şi Metis, cel dintâi
părinte, şi Eros cel atât de drag, Căci Zeus pe toate le
închide în trupul său de uriaş, întrezăreşte măreţul creştet şi
minunatul chip al său In cerul năpădit de raze, pe unde
sclipitoare astre Departe îşi flutură podoaba de plete lungi
şi daurite. Pe frunte poartă poleita pereche a coarnelor de
taur: Sunt răsăritul şi apusul, cărarea zeilor tăriei;
Deoparte soarele şi luna de alta — iată ochii lui Nepăcalitu-
i cuget este eteru-mpărătesc şi veşnic; El află şi pricepe
totul şi-n lumea largă nu răsună Nici un cuvânt, nici o
chemare şi nici o larmă, nici un glas Ce nu răzbate la
urechea lui Zeus, Puternicul Cronios, Nemuritoare-s
deopotrivă şi creştetul şi gândul său Iar trupul plin de
strălucire, nemărginit şi neclintit In veci neînfricat şi
zdravăn, e înzestrat cu mari puteri. Şi umerii voinici, şi
pieptul, şi-a zeului spinare lată Sunt una cu văzduhul falnic:
i-au răsărit şi aripi lungi Cu care zboară pretutindeni. Iar
pântecu-i divin e însuşi Pământul, tatăl tuturor, cu coama
lui de munţi semeţi. El poartă peste mijloc brâul noianului
cu zvon de valuri

Şi marea. Şi-a înfipt piciorul în hăul de sub scoarţa gliei, Pe unde Tartarul se-ntinde, dar şi pământul se sfârşeşte. Invăluindu-le pe toate, din sânu-i scoate iar şi iar Lumina ce ne-nveseleşte şi săvârşeşte mari minuni...[5]

Sunt identificabile în acest imn atributele cosmice şi deopotrivă înţelesurile ontologice ale lui Zeus; imnul poate fi înţeles/valorizat ca un exemplu de teologie catafatică. Zeus este şi Unul şi multiplul, şi identitatea şi diversitatea şi relaţia - într-un cuvânt, Zeus este Totalitatea. Avem aici nucleul unei teologii henoteiste; Zeus este în toate şi toate sunt în el, unitatea lui Zeus se ipopstaziază în multiplul divers individuat şi relaţionat. în perspectiva ontologică i se atribuie calitatea de principiu activ, cauza originară absolută, mijloc sau mediu activ, putere dinamică şi de asemenea cauză finală, scop sau ţintă a devenirii. El este alfa şi omega - definiţie identică celei din teologia creştină. Este creatorul din sine, prin sine şi pentru sine a universului; este automotor creativ şi entelehie - îşi este scop sieşi în virtutea identităţii lui cu totalitatea. De asemenea îi sunt recunoscute atributele diadei masculin-feminin. Este bărbat în postura paternă şi femeie în postura filială; este fecioara lumii ce va deveni mamă în urma unei relaţii erotic incestuoase. Zeus are atributele specifice atât ale ipostazei feminine cât şi ale celei masculine:

-este principiul teluric dar şi celest, fiindu-şi propriul contrar,

-deţine principiul activ al elementului aer şi al focului perpetuu, fiindu-şi propriul complementar,

-se manifestă ca principiu acvatic, feminin, purtător al germenilor naturali,

-ca principiu celest deţine polaritatea Soare(masculin) - Luna (hermafrodit), polaritate căreia îi poate fi adăugată feminitatea Pământului, împreună cu care se împlineşte triada naturală,

-din punctul de vedere al ierarhiei cosmice este împărat - suveranul vieţii,

- dar împăratul este şi părintele făcător a toate,

- principiu al însemnării universale, -

deţine în mod exclusiv atributul domniei,

-are unicitatea în ce priveşte esenţa spirituală fiind călăuză a devenirii,

-atributul regalităţii se exercită în întregul cosmos care devine astfel nu un regat ci un element regal, adică face parte în mod henoteist din esenţa regelui,

-este identic totalității vide - spațiu al devenirii, -
călăuzește alternanța ritmică a zilei şi a nopții
- administrează virtuțile luminii,
-îşi transmite parentalitatea printr-o înlănțuire cosmică, rămânând totuşi protopărintele,
-deține în mod potențial atributele erosului,
- întrucât deține toate atributele posibile, corporalitatea lui este extensibilă, ea fiind totuna cu Natura,
-este principiul formal pentru elementele cosmice,
- cosmosul devine teofanie al cărei chipuri sunt conforme Frumu seții lui,
-chipurile cosmice sunt purtătoarele luminii ca sursă a Feței, -în mod simbolic deține însemnele regalității conform principiului conversiunii interregnuri (pe spații mitologice extrem de vaste taurul simbolizează divinitatea regală, demnitatea autarhică a suveranului), -este principiul prim şi ultim potrivit unei ontologii circulare, - mediază funcțiile şi scopul divinităților derivate, -deține exclusivitatea adevărului şi a rațiunii omnisciente, -elementul natural de maxim rafinament - eterul - serveşte ca mediu al vehicolului rațional, -este singurul care înțelege şi ştie cu adevărat, -deține receptivitatea totală în raport cu evenimentele cosmice, -calitatea adevărului cunoscut de el este inalterabilă în mod continuu,
-ca principiu substanțial (cauza materială) este identic şi infinit, - infinitatea substanțială este activată de infinitatea potentei, -ca element omniprezent deține atributele ubicuității,
- poate fi în acelaşi timp pretutindeni,
-este axa lumii subpământeşti, pământeşti şi cereşti, -crearea lumii este recurentă potrivit unei identități circulare, începutul şi sfârşitul fiind interpozabile.

Atributele lui Zeus validează intenția de a-1 defini în perspectivă ontologică prin totalitate, unitatea ipostaziată, dualitate polarizată conform genului masculin şi celui feminin, dar şi sinteza ambigenă hermafrodită, pluralitate naturalizată şi specificată în individuate, dar totodată şi uni-totalitate nealterată omniprezentă conform naturii ubicuității. Unitatea lui Zeus nu este însă Unul transcendent, ci o unitate ipostatică ce funcționează la nivel cosmic în procesualitatea naş-

terii şi devenirii lumii. Zeus este cel dintâi ce se iveşte în ordinea cauzalităţii ontice şi, ca fiind cel dintâi, deţine şi toată gama atributelor reale posibile, este învestit cu plenitudine fiinţială. Un alt poem orfic, cel închinat lui Protogonos (Cel-dintâi-venit-pe-lume) susţine funcţiile cosmice, parentalitatea, dualitatea polară şi plenitudinea omniprezentă a naturii lui Zeus:

Chem pe marele Protogonos, hermafrodit, născut din ou,
Cel ce colindă falnic bolta, purtat de aripi aurii,
Cu glas de taur şi părinte de zei preafericiţi şi oameni,
Sămânţa faimei, multslăvitul nemuritor primăvăratic,
Greu de cuprins în grai, zvon tainic şi lujer plin de strălucire,
Risipitorul de nori negri ce-nvăluiau cândva toţi ochii,
Tu ce pluteşti deasupra lumii rotindu-ţi aripile iuţi
Ne dărui raze diafane, de-aceea eşti numit Phanes,
Sau regele Priap şi Zeul ce-mprăştie lumina-njur.
Preafericitule, bun sfetnic şi spornic, vino bucuros
La sfânta jertfă pregătită de feluriţii preoţi mari![6]

Aici zeul deţine rolul de principiu, esenţă, cauză primă, cel dintâi fenomen sau cea dintâi fiinţare, primul chip al fiinţei. Este pragul dinte manifestat şi nemanifestat, deschide calea indeterminatului către determinare, cheamă identitatea transcedentală să se arate ca identităţi individuate; este divinitatea răsăritului, a primului răsărit al fiinţei, al primei lumini ce licăreşte peste faţa întunecată a lumii adormite, e răsăritul ca originaritate absolută, ca fapt al ivirii, naşterii, creaţiei, răsăritul fiinţei din nefiinţă, al luminii din noapte, lumina ce păstrează încă pe razele ei timide rouajiopţii, fiinţa ce se lasă încă străjuită de vigoarea fermă a nefiinţei. în acest moment originar toată bogăţia fiinţei stăruie într-o singură făptură aşa cum la primul răsărit de soare încă toată lumina stăruie în centrul solar, este momentul bogăţiei fiinţiale totale,pregătită a se revărsa în forme de lumină, spirit, viaţă. Dacă ar putea fi concepută o ontologie a acestui prim punct al realităţii, atunci ea ar trebui să-şi propună exprimarea originarităţii plenare gata a se ipostazia. Atributele lui Zeus sunt potenţiale integral în acest punct, ele urmând a fi ţesute în vălul lumii de-a lungul devenirii temporale.

Aici Zeus este:

-primul fapt aparent, prima formă a actualităţii, prima condiţie reală, primul *ceva* care să poată fi numit *lume,* întâiul eveniment al fiinţei, prima individuaţie şi prima Formă - proto eidos,

-este hermafrodit întrucât în el se actualizează prima diadă masculin-feminin, diadă ale cărei elemente încă nu sunt despărţite funcţional. Ambigenul se naşte din totalitatea ovoidală, adică din unitatea ipostaziată nedivizată: în ou există deja diferenţa de funcţie şi esenţa masculin-feminin, dar ea nu e încă activată. Simbolul oului cosmic are o popularitate mitologică rar recognoscibilă în cazul altor simboluri, fapt datorat naturii lui care e cea mai adecvată sugestie a identităţii contrariilor. Esenţa ovoidului şi cea a hermafroditului sunt reciproc recognoscibile. Ovoidul conţine pe punctul de a se actualiza toate perechile de contrarii posibile; în ambigenul originar polaritatea masculin-feminin nu are încă aptitudini parentale întrucât cele două genuri sunt indistincte. Ambigenul nu poate naşte deşi bogăţia naturii lui este totală; faptul naşterii presupune complementaritatea şi privaţia:

a) este prim mobil, are virtutea de-a mobiliza elementele în structura creaţiei;

b) este protopărintele zeilor şi al oamenilor ca prim act, prima cauză şi ambigen;

c) poartă în sine seminţele/formele tuturor făpturilor, germenii individuaţiei;

d) este principiul luminos activ în opoziţie cu principiul întunericului care semnifica şi lipsa vieţii, a raţiunii, a determinaţiei; lumina este principiu al însemănării cosmice în modul iradierii;

e) în ordine cosmică lumina este cauza activă permanentă;

f) funcţia priapică este corelativă iluminării; aşa cum lumina se revarsă peste elemente nutrindu-le, tot aşa Priap revarsă sămânţa fertilizând domeniul vegetativ; lumina apare ca măsură cosmică a principiului viril.

Relaţia luminii cu întunericul, a principiului dinamic formativ cu cel pasiv receptacular constituie parentalitatea originară. întunericul e creditat conform criteriilor feminităţii în ipostaza maternă, devine locul de intruziune al luminii, materia înseminată de lumină sau pântecul ce primeşte în sine toate seminţele vieţii - mama cosmică. Noaptea este simbolul ipostazei parentale materne ca principiu permenent. Tot în teologia orfică o întâlnim pe Afrodita identificată cu noaptea deţinând funcţia de protopărinte (mamă) aşa cum în poemul mai sus discutat era învestit Zeus. Deţinând aceeaşi funcţie în raport cu lanţul fenomenelor, Zeus şi Afrodita sunt identici ca parentalitate şi diferiţi ca modalitate principială - lumina şi întunericul sunt diada parentală originară căreia, dacă am ţine cont de rigoarea limbajului

neoplatonic, i-am zice mai degrabă henadă, modalitate parental polară a Unului. Imnul închinat nopții de către Orfeu exprimă în termeni limpezi statutul feminității corelative întunericului:

> *Cânta-voi Noaptea, născătoarea de oameni şi făpturi divine, Obârşie a lumii, Noaptea, pe care-o mai numim şi Cyprisl Asculta-mă, zeița beznei şi-a stelelor licăritoare, Îmbucurată de odihnă, de somn adânc, netulburat, Voioasă, dulce, pururi trează şi mama viselor răzlețe! Aduci mâhnirilor uitare şi ostenelilor pui capăt, Ne-adormi pe toți prieteneşte, mânându-ți caii prin tenebre; Desăvârşită doar în parte, eşti pământească şi cerească, Mi te roteşti şi, jucăuşă, străbați văzduhul înstelat, Alungi lumina-n subpământuri, apoi alergi la rândul tău In Hades, căci nevoia crudă e-n veci atotbiruitoare. Te chem acum, preafericito, bogată, scumpă lumi-ntregi! Cu dragă inimă primeşte aprinsa rugă ce-o rostesc Şi, pururi binevoitoare, alungă spaimele nocturnei*[1]

Există o cauză mediatoare, un spațiu al fuziunii principiului luminii cu cel al întunericului, locul pe seama căruia cele două principii îşi manifestă esența specifică. Acesta e Cerul, principiul receptivității totale în care lumina activează formele şi germenii lucrurilor, în vreme ce întunericul îi primeşte şi le îngăduie ieşirea la viață. Cerul este spațiul atotcuprinzător din care nimic nu poate ieşi; nimic nu poate fi gândit spațial ca atât de vast încât să nu-l cuprindă Cerul; este un receptacol fără limite ce pare a sugera nesfârşirea, posibilitatea unei spațialități neafectată de limită. Lumina şi întunericul îşi dau întâlnire în Cer şi aici se petrece veşnicul lor gest nupțial. Putem considera cerul ca fiind un terț cauzal în arhitectura cosmică, alături de diada parentală. Gândim deci exercițiul parental întotdeauna numai pe seama acestei disponibilități ce devine cauza receptivă; avem aici triada masculin-feminin-receptacol sau Zeus-Afrodita-Cer (lumină-întuneric-cer). In cadrul Cerului va zămisli Noaptea făpturile divine şi rătăcitoarele fețe omeneşti. Restructurând puțin atributele Afroditei-Noapte, putem încerca o schemă provizorie:

-este principiu parental matern originar în raport cu zeii şi oamenii;

- este complementul co-generativ al luminii devenind început sau origine a cosmosului;

- primii născuți ai Nopții şi Luminii sunt stelele - trupuri ale făpturilor divine;

- cosmologia şi teologia dețin în orfism elemente coincidente, astrele sunt zei; spațiul astral e domeniul generic al sufletelor;

- în raport cu Zeus - Lumina este principiu pasiv;

- în raport cu principiul rațional este principiu al reveriei, al pedagogiei discrete a visului;

- deține în mod potențial atributele cosmosului vegetativ- senzitiv;

- ca principiu matern resoarbe elementele naturale în sine atunci când travaliul individuației a devenit îndelung obositor;

- are natură dual㠄, participă atât la esența cerului-principiu receptiv cât şi la esența pământului-principiu feminin;

- participă la întreaga realitate naturală prin calitatea ubicuității;

- în raport cu principiul luminos activ are o receptivitate transfiguratoare; alterează esența luminii transferând-o în elementele ultime ale substanței naturale;

- ca şi cauză a alterării luminii, devine cauză a morții identificabilă cu necesitatea;

- principiu al vieții dar şi cauză a morții, Afrodita are o dualitate ciclică.

în esența ei nocturnă Afrodita are avantajul existenței supracauzale, iar ca principiu teluric se bucură de receptivitatea necesară zămislirii germenilor naturali care însă nu-i aparțin şi sunt însemnați de către Zeus-Lumina; receptivitatea în esența ei solitară devine receptacol al morții. Ambivalența nopții şi a pământului constă în aceea că în natura lor nu există lumină şi viață, însă ele fac totuşi posibilă manifestarea acestora pe care apoi le alterează înstrăinându-le de propria esență specifică; în ele se află răspunsul la delicata problemă a complicității dintre viață şi moarte: ciclicitatea relativă. Există în culturile mitologice, fundamentate pe motivul fertilității şi al resurecției naturale, o aproximativă identificare între feminitate şi natură, mai precis, între feminitate şi principiul vegetativ. Afrodita ca primă formă a feminității ce păstrează încă natura ambigenului este şi ea identificabilă elementelor naturii, genului natural. Imnul orfic dedicat naturii completează imaginea atributelor feminității cosmice pe care o denumim Afrodita:

Natura, iscusita mamă, zămislitoarea lumii întregi, Cerească, vrednică regină şi daimon ziditor al firii, învingătoare neînvinsă, cârmuitoare strălucită, Puternică şi pretutindeni slăvită mai presus de toate! Născută cea dintâi, eternă, cântată de bărbaţi străvechi, Noptatecă şi pricepută, străluminezi, legată-n chingi, Neauzită dând târcoale cu paşi ce nici nu lasă urme, Podoaba zeilor, augustă, sfârşitul fără de sfârşit, La îndemâna tuturora deşi îţi aparţii doar ţie! N-ai tată, căci ţi-ai fost părinte, eşti veselă, plăcută, mare, Bogată şi stufoasă, blândă şi felurită, înţeleaptă, Desăvârşită călăuză, sân veşnic plin şi hrănitor, De sine stătătoare, dreaptă, vestită sfetnică de graţii, Ocrotitoare de văzduhuri şi de pământuri şi de mări, Amară pentru cei netrebnici şi dulce pentru ceipioşil Nespus de darnică, cuminte, crăiasa lumii, grijulie, Tu creşti puzderie de roade şi când s-au copt le dezrobeşti; Eşti tatăl tuturor, şi mamă, de-asemeni doică şi dădacă, Şi moaşă, leagăn de seminţe, depanatoare de anotimpuri, Dibace-n meşteşuguri, faur, slăvitul daimon creator! Eternă şi-ndrăgind mişcarea, multîncercată, chibzuită, Te învârteşti de o veşnicie într-un vârtej ameţitor, Rotundă, risipită-n toate, doar prin schimbare dăinuieşti! Ai falnic tron şi duci la capăt oricare hotărâre-a ta, Din înălţimi, cu glas de tunet supui pe cei ce poartă sceptru; Copleşitoare, neclintită, fatală şi înflăcărată, In veci nemuritoare viaţă, nemuritoare providenţă, Eşti totul şi trăieşti în toate, căci singură le-ai făurit! Aşadar, ţie-ţi cer, zeiţă, şi vouă rodnice anotimpuri: Aduceţi pace, sănătate şi fiecăruia mult spor![6]

Ideea ontologică a principialităţii, a unei surse prime care dezlănţuie ciclul fiinţei în lume devine comprehensibilă prin transferul de semnificaţie dinspre ideea teologică a parentalităţii; adică originea este înainte de toate şi în mod fundamental zeul care e şi părinte. Părintele este mai mult decât o cauză, mai mult decât un izvor natural din care curg fenomenele; părintele este deopotrivă fiinţă, conştiinţă şi intenţie, are în mod generic statut personal. Părintele naşte cu voie din propria fiinţă ştiind ce este acel cineva care-i va deveni fiu. Când cauzele sunt

părinţi atunci fenomenele devin fii, relaţia filială precede relaţia cauzală. Universul este mai degrabă născut, zămislit prin dragostea zeilor decât cauzat. Trebuie să vorbim despre lume în termeni personali ca şi cum ar trebui să vorbim despre fiii zeilor; în mod coerent nici măcar nu putem vorbi despre creaţie, atâta vreme cât am admis că lumea se naşte şi că obiectele cosmice sunt odraslele zeilor, nu simple întâmplări cauzale. Nu se poate întemeia o ontologie veritabilă decât dacă este suspendată conştiinţa personalităţii lumii, a faptului că există entităţi divine iar nu cauze naturale, că există relaţii parental-filiale iar nu deterministe, că schimbările sunt voite, intenţionate iar nu pure reacţii mobile derivând din substanţialitatea lucrurilor reiate. Deci înainte de a avea dezlegarea filosofică în vederea vorbirii despre principii şi fenomene, trebuie să admitem că în mod originar structura lumii este una teologică, că principiile sunt zei iar relaţiile sunt intenţii. Nu este deloc valabilă ideea existenţei unei ontologii fundamentale în conştiinţa reflexivă păgână, cel puţin nu în cea prearistotelică; admitem cu îndreptăţire autenticitatea unei teologii fundamentale, repetând spusa lui Heraclit că zeii sunt pretutindeni. Este o eroare încă libertatea gândirii cu pretenţii filosofice de a identifica sau reduce persoanele teologiei la categoriile inteligibilităţii ontologice, confundarea zeilor cu cauzele naturale, a lui Dumnezeu cu principiul prim. Aici este justificat să vorbim doar despre divinităţi şi nu despre principii; însă operativitatea limbajului filosofic permite accesul la o sferă de inteligibilitate proximă, ceea ce ne îngăduie transferul conţinuturilor ideatice dinspre teologie înspre ontologie. Ca idee metodică esenţială păstrăm aserţiunea că parentalitatea e formula relaţională originară şi mai adecvată inteligibil decât principialitatea. Zeus şi Afrodita sunt părinţi în esenţa fiinţei lor, şi din parentalitate derivăm funcţia lor principială. Modelul ideal al înţelegerii categoriei de principiu se structurează pe comprehensiunea parentalităţii. Revenind la cvasi-identitatea dintre Afrodita şi Natură trebuie să selectăm determinaţiile acesteia, moduri combinate ale raţionalităţii teologice şi ontologice:

- natura(Afrodita) este parentalitate maternă originară cu funcţionalitate permanent actuală;
- rolul parental matern este deţinut în raport cu totalitatea obiectelor cosmice învestite astfel cu filialitate;
- calitatea celestă aparţine naturii în ipostaza receptaculară;
- suveranitatea regală instituie ordinea în univers prin naştere; în natură maternitatea şi regalitatea coincid;
- natura deţine şi calitatea prospecţiei spirituale, poate gândi în vederea unei zidiri, poate pro-pune realitatea lumii potrivit unei scheme noetice;

- în raport cu tot ceea ce se comportă ca gen individuat, natura este inalterabilă; natura este gen prim supraindividuat;

- atributul puterii este corelatul necesar al parentalității pe de o parte, iar pe de alta, al regalității; cea care naşte dă puterea ei celui născut; cea care este regină domneşte asupra întregului gen derivat;

- atributul primigeniei se corelează cu cel al eternității; ca şi parentalitate maternă, natura este veşnică, nu-şi încetează niciodată manifestarea;

- însă, ca reprezentare ontologică, ea nu este anterioritate absolută independentă de orice raport, ea derivă dintr-un anterior care numai el însuşi este în sine permanent şi Unu; atributul primigeniei l-am găsit identificat şi cu Zeus, ceea ce sugerează identitatea relativă (principială) a celor două ipostasuri ca şi coesențialitate a diadei;

- atributul întunecimii ține de natura feminității, spațiu al germinației luminoase;

- gravitatea întunecată a naturii face ca esența germinativă a lumii să pară în exces, să strălumineze transmutând neființa întunericului în ființa luminii;

- atributul proiectivității creatoare presupune desfăşurarea operațiilor prenoetice care, odată activate, devin forme ale necesității;

- prezența naturalității nu este contingență, nu depinde de forma vreunui fenomen, nici nu reclamă o reprezentare individuată;

- în raport cu persoana zeilor natura are atributul temeiului; este fundamentul oricărei individuații;

- are atributul perpetuității;

- în ea ideea de început şi cea de sfârşit se relativizează devenind impracticabile;

- în raport cu sine are identitate generică; în raport cu alteritatea, ea se distribuie pe întreaga gamă a individuației; natura, una şi identică, naturalizează toate obiectele reale;

- în relația parentală natura este deopotrivă părinte şi fiu, îşi este sieşi principiu şi fenomen, anterior şi posterior; aici este prezentă iarăşi sugestia identității dintre Zeus şi Afrodita; în Zeus Afrodita îşi este sieşi tată, iar în Afrodita, Zeuşi îşi este sieşi fiu/fiică;

- identitatea diadei face posibilă autoparentalitatea şi autofilialitatea ;

- este temelia întregii diversități fenomenale, deține o bogăție ontică totală;

- naturalitatea reprezintă unicul principiu pedagogic spontan şi infailibil;

- reprezintă sursa energetică a oricărei ființări;

- toate reprezentările şi fenomenele naturale se află deja în cuprinderea unei Legi imanente şi sunt străbătute de calitatea frumuseții;

- este totodată cauză a identității elementale;

- rigoarea ei nu poate fi luată în răspăr fără a antrena destrucția;

- conformismul natural e pricina înțelegerii şi fericirii;

- ca principiu matern deține o abundență fertilă maximă;

- i se poate aplica orice funcție familială: e tată întrucât însemnează şi introduce lumina şi mişcarea; e mamă întrucât primeşte germenii lucrurilor şi dă naştere; e moaşă întrucât veghează la naşterea individuatelor; e doică şi dădacă întrucât e unica sursă a veghii şi țelul devenirii;

- identitatea naturii este ciclic alterabilă, are o periodicitate de prezență-latență;

- deține rațiunile formative ale fiecărui individuat;

- eternitatea naturii se actualizează ca mobilitate;

- actualitatea mobilă se înscrie într-o circularitate;

- vacuitatea este principiul de subzistență în lanțul mişcării;

- mobilitatea circulară îşi are scopul în sine; natura este cauză finală;

- natura este plenitudine identică necesară ce se exaltă în mulțimi individuate;

- aşa cum parentalitatea este mai presus de principialitate, şi viața e mai presus de pura existență; parentalitatea naturii devine principiu al vieții;

- are darul providenței fiind cunoaşterea conştientă în vederea prezenței; providența proiectează necesitatea esențială a structurii cosmice;

- este totalitate a identicului în imanența alterității multiplului;

- deține unicitatea în modalitatea parentalității.

într-o bună măsură putem vorbi de prezența în panteonul orfic a unor divinități coincidente heteronime sau cel puțin de suprapunerea funcțiilor unor divinități, cum e cazul aici Zeus sau Pan, Afrodita sau Natura. Logica mitului nu funcționează după criteriile de identitate exclusivă, anume funcții sau atribute pot fi deținute deodată de mai multe divinități şi în aceeaşi măsură; logica mitului este inclusivă întrucât există o abundență simbolică ce excede funcțiile teologice (posibile). In orice spațiu mitologic se exercită o dominație pedagogică a

structurilor simbolice asupra funcţiilor naturale; numărul zeilor depăşeşte numărul principiilor ontologice. Limbajul mitologic are o ludicitate naivă, se pretează la jocuri simbolice şi imagistice pline de vervă proaspătă, ceea ce limbajul filosofiei, în rigurozitatea lui posacă, nu mai socoate a fi oportun; există în conştiinţa mitologică un curaj speculativ inocent care construieşte imagini cu atât mai veridice, cu cât nu e obsedat de consecinţele validităţii logice. Receptarea limbajului - a logosului în genere - mitologic reclamă activitatea funcţiilor intelecţiei imaginative din perspectiva exigenţelor căreia, odată un fapt enunţat şi imaginată povestirea enunţului, deja acel fapt există, s-a receptat intelectiv, a devenit conţinut al speculaţiei imaginare; faptul este din această perspectivă real, veridic, autentic. Putem imagina incomparabil mai mult decât putem înţelege; ne hrănim intelectul mult mai insistent cu imagini decât cu idei. Mitul satisface în conştiinţa umană nevoia de acces la spaţiul imaginar unde, chiar dacă nu găseşte explicaţii, găseşte povestiri veridice, chiar dacă nu găseşte certitudini, găseşte simulacre satisfăcătoare, de unde nu este exclus nimeni şi unde nu se manifestă concurenţa agresivă a adevărurilor imperative. Mitul satisface nevoia fundamental umană de a se găsi într-un mediu familiar, acolo unde există încă grija cuiva, ocrotirea părintească, unde jocul nu este damnat, unde reveria nu înseamnă petrecere inutilă a timpului, unde poţi comunica cu fiinţele divine fără ca să fii pedepsit şi fără a stârni suspiciuni, unde chiar poţi fi gazda oaspeţilor celeşti fără a te socoti totuşi privilegiat. De fapt sufletul omenesc rămâne integru şi sănătos atâta vreme cât se ceartă şi se împacă mereu cu fiinţele divine, asta îl menţine încă în relaţie. Dacă acest fapt se pierde şi omul nu mai are cu cine se juca şi de cine fi pedepsit, cu siguranţă va inventa jocurile monstruoase ale agresivităţii şi violenţei dovedindu-şi că de acum a crescut mare şi a ajuns aidoma zeilor. Avem într-o măsură satisfăcătoare exemplele teologiei poetice de filiaţie orfică pe care să ne întemeiem demersul comprehensiv în preajma diadei parentale Zeus-Afrodita. Se impune acum a găsi semnificaţiile mitologice ale lui Eros pentru a completa triada Zeus-Afrodita-Eros şi a deţine astfel, în modalitate inteligibilă, funcţiile ontologice ale paternităţii,maternităţii şi filialităţii. Pentru a fi cât mai limpede cu putinţă sensul şi funcţiile lui Eros, vom recurge la poemul scris de orficul

Moschos unde atributele zeului se combină în cea mai elocventă sinteză:

Cu glas puternic strigă Cypris, să dea de Eros, fiul ei:
Cel ce-a văzut pe la răspântii pe cutreierătorul Eros —
Fugar din casa mea —primi-va un dar, de-mi spune unde-l aflu.
Sărutul dat de Cypris este răsplata; dacă mi-l aduci,
Nu doar cu-n van sărut amice, te-alegi, ci dobândeşti mai mult.
E un copil ce-l dibui lesne; îl deosebeşti din douăzeci.
Nu albă, strălucind ca para e pielea lui; iar ochii săi,
Sfredelitori, revarsă flăcări; hain la suflet, vorba dulce,
Gândeşte una, spune alta; ca mierea este vocea lui,
Dar cugetu-i ca fierea; crâncen, înşelător, mereu certat
Cu adevărul, prunc amarnic, întruna pus pe şotii rele.
Frumoase plete are-n creştet, citeşti pe fruntea lui sfruntarea.
Mânuțele-i, deşi pitice, lovesc la mare depărtare,
Răzbesc în Acheron de-a dreptul până-n palatele lui Hades.
Cu trupul gol mi se preumblă, dar bine-nvăluit la cuget.
Având ca păsările aripi, spre unul sau spre altul zboară,
Şi spre bărbat, şi spre femeie, pe inimile lor se-aşează.
E înzestrat c-un arc minuscul, la care pune o săgeată;
Săgeata lui, aşa micuță în slava cerului ajunge,
Căci poartă în spinare-o tolbă de aur şi-n lăuntrul ei
Cumplite trestii care-adesea pe mine însămi mă rănesc.
Sălbatic este întru totul, dar mai cu seamă torța lui,
Făclie mică, dar în stare până şi Soarele s-aprindă.
îndată ce l-ai prins adu-mi-l înlănțuit, fii fără milă.
De-l vezi cumva că varsă lacrimi, fereşte-te de-nşelăciune.
De râde ia-l cu tine. Dacă el vrea să te sărute, fugi.
Că sărutarea-i te răpune şi buzele-i sunt otrăvite.
Iar dacă-ți spune: ia-le pe-astea, îți dărui orice armă a mea!
Să n-atingi armele viclene; vezi, toate sunt călite-n foc![9]

Ca imperativ metodologic trebuie angajată ideea că în triadă nu există ierarhie a funcțiilor sau a atributelor definitorii. Comportamentul, funcția şi atributele sunt diferențiate ipostatic, dar realitatea lor trebuie recunoscută triadei ca totalitate, nu în mod exclusiv unui ipostas. Triada este un mecanism singular cu funcție unificatoare identificabilă acolo unde avem de-a face cu devenirea; triada este încă

structură cauzală implicată la toate nivelele alterității, în întreaga arie a relației identicului cu altul. Analitica erosului poate avea întemeiere doar sub specificația identității triadice cu Zeus tată şi Afrodita mamă, identitate parental-filială. Zeița, cauza maternă naşte mai întâi pe Eros prin care suscitațiile ludic-senzuale şi deopotrivă cele contemplativ-transcendentale să fie furnizate individuatelor; erotismul pune în funcție afroditismul; de aceea imnul debutează cu strigătul de chemare al mamei către fiul ei ce cutreieră zvăpăiat drumuri neumblate, jucându-se cu inimile celor ce rătăcesc pe vreo potecă oarecare a acestui tărâm neliniştit. Demersul analitic aplicat lui Eros evidențiază mai întâi filialitatea ca fel de a intra în act nu numai a lui ca funcție specifică, ci o dată cu el intrarea în act completă a triadei. Zeița Cypris/Afrodita, ca orice mamă ce-şi pune în vreun fel nădejdea în fiul ei, trebuie să sufere dureroasa pedeapsă ca, odată născut propriul fiu, relația cu el să devină o îndelungă despărțire însoțită de nemângâiate chemări; odată născut fiul devine un *celălalt* diferit, opus, rătăcitor, aproape străin; odată născut el nu mai poate fi undeva în lume acasă; mama a fost singura lui casă, ea este în general singura casă a tuturor celor ce vin în ființă prin naştere. Nicăieri, odată născut, nimeni nu mai poate fi la el acasă - astfel că strigătul de chemare al zeiței pentru fiul ei pribeag este glasul veşnic al maternității sau însuşi sensul maternității. Strigătul de chemare este forma sacrală a limbajului menit a fi întrebuințat în relația mamă-fiu, el tinde să substituie absența fiului din sânul mamei; strigându-l, mama continuă să-l dețină în ea dar altfel decât înaintea naşterii; de data asta, ea îl deține sub forma numelui pe care mereu îl rosteşte cu glas tânguitor. Numele e noua formă de apartenență prin care mama rămâne mereu *cea pe punctul de a naşte* pentru fiul ei; rostirea numelui reactualizează naşterea întrucât niciodată mama nu e mai autentic maternă decât în actul naşterii. Strigându-şi fiul, ea caută astfel să şi-l reasume, să-l reintegreze toposului prenatal; ea revocă în strigare înstrăinarea survenită ca destin odată petrecut actul naşterii. Toposul prenatal implică asumpția totală, fiul este încă cu totul *al* mamei lui, *în* ea fiind; dar tot acum el îşi clădeşte, o dată cu propria-i identitate, şi posibilitatea înstrăinării de principiul şi identitatea acesteia. Sensul maternității nu poate fi dezvăluit decât acceptând încă de la început calitatea de topos - loc în care cineva se naşte, se simte ocrotit şi este la el acasă. Odată născut, locul fiului devine drumul/poteca/cărarea; el nu mai are un loc al lui în care grija maternă să-i fie scut; drumul devine noua casă, rătăcirea devine noua formă a apartenenței. Lumea în care rătăceşte este de acum noua mamă şi ei îi aparține atâta vreme cât se zămislesc ființe sub paza tăcută a lunii. Relația cu maternitatea se prezervă de acum prin medierea distanței,

prin faptul îndepărtării care întreţine sentimentul înstrăinării şi al dorului. In relaţie cu mama fiul este străin mai întâi întrucât este un altul, şi apoi el mai este străin întrucât ca gen e diferit: Eros e ambigen, duce cu sine o stranie împlinire, deţine în constituţia lui ceva care nu i-a aparţinut mai dinainte mamei în postura pur maternă; constituţia ambigenă e atât un spor de fiinţă cât şi unul de putere. Alteritatea fiului revelează un exces de fiinţă şi atribute, dezleagă sub veghea muritorilor o nouă şi ciudată taină. Identitatea scindată, apartenenţa toposului prenatal îşi modulează configuraţia rămânând totuşi esenţial asemenea; identitatea mamă-fiu prenatală devine identitate fiu-fiică, de vreme ce Eros e hermafrodit; filialitatea restituie identitatea mai veche a Afroditei cu Zeus, calitatea plenitudinii precosmice a unităţii divine.

Puterea Erosului rezidă în coincidenţa originară a polilor masculin-feminin; abia această unitate e indestructibilă, abia de aici iubirea e mai puternică decât moartea. Mama, din perspectiva atributului topologic, întotdeauna este un loc părăsit din momentul naşterii încă a fiului ei, este un spaţiu lipsit de cineva care să-l ocupe, spaţiu ce-şi întemeiază propriul limbaj în chemare; maternitatea este un *aici* care se revendică în permanenţă drept casă, e discursul tânguitor ce cheamă pe cel ce nu-i mai poate aparţine. Răsărit în sânul mamei, fiul, născându-se, detaşează un set din atributele identităţii materne angajându-le într-o alteritate rătăcitoare; în identitatea fiului ce cutreieră pe la răspântii mama recheamă la sine propria integritate; atâta vreme cât el mai este chemat, fiul aparţine încă identităţii *sânului* matern. Posesivul *al meu* invocă o mai autentică identitate; fiul este *al* întrucât este încă *din* maternitate. Chemându-l mereu zeiţa spune că fiul/fiica nu poate trăi departe de casă, de *sânul* mamei lui căci nicăieri în lume nu mai este o adevărată a lui casă/mamă; oriunde ar fi, el va rămâne înstrăinat până când se va întoarce la mama lui, până când, în cele din urmă va fi iarăşi *în sânul* mamei lui. Născutul nu-şi poate afla odihna, temelia şi locul decât în cea care l-a născut. Afrodita, mama vieţii, cheamă mai devreme sau mai târziu toate făpturile rătăcitoare prin lume - ca printr-un loc străin - să se întoarcă acasă. Tot ceea ce este diferit cutreieră străbătând limitele diferenţei către o identitate maternă originară; diferenţa ca atare instituie nevoia devenirii; alteritatea, odată desprinsă din cercul identităţii, capătă drept destin rătăcirea. Posesivul asumativ prenatal devine posesiv invocativ odată fiul născut; posesivul relaţiei filiale devine posesivul discursiv nominativ - fiul nu mai este *al* mamei decât prin aceea că ea mereu îl

cheamă pe nume; fiinţa îşi prezervă identitatea în numele cu care se însoţeşte trăirea ei în lume. Numele e garanţia unei apartenenţe substitutive ce nu mai este pândită de privaţie; poţi lua fiul unei mame, dar nu o poţi împiedica să-şi cheme pe nume fiul nici măcar atunci când el nu mai poate veni; nici măcar moartea n-ar putea face ca un fiu să fie atât de departe de propria-i mamă încât ea să nu-1 mai cheme pe nume. Tragedia maternităţii constă în aceea că naşterea înseamnă prin sine şi în mod irevocabil o părăsire. Dar oricărei mame îi rămâne întotdeauna aproape fiul ei dacă nu va uita să-1 mai cheme; invocarea nominală regenerează filtrul matern alterat o dată cu naşterea. Abia naşterea impune atribuirea nominală, numai de acum fiul ca atare nu va mai fi cu adevărat *al* mamei lui, nu va mai locui *în* sânul ei, nu-i va mai hrăni privirea cu chip vioi. Atribuirea nominală consacră înstrăinarea în lume, recunoscându-se că fiul nu mai e totuna cu propria mamă; este mai întâi naşterea individuată prin care fiul se desprinde din *sânul* matern, iar apoi este naşterea nominală când acesta capătă un nume *al lui.* In naşterea individuată relaţia posesivă nu este încă alterată, fiul rămânând *al* mamei; naşterea nominală transmută polaritatea relaţiei posesive într-un plan aparţinând doar fiului - numele fiului este doar *al* lui în mod propriu, rămânând ca mama să-1 aibă doar atunci când îl va rosti. Rostind numele fiului, mama obţine doar în acest fel dezlegarea de a fi aproape de făptura acestuia. Rostirea numelui în-fiinţează persoana numită; numele devine formă ce personalizează întruparea unui obiect numit, întrucât conservă atât fiinţa cât şi diferenţa specifică. Numele ordonează spaţiul semantic în vederea exprimării adecvate a unei identităţi la care face apel. Sensul numelui deţine în mod activ telosul numitului; numele lui Eros bunăoară garantează desfăşurarea cosmică a funcţiei erotice. Odată atribuit, numele devine un imperativ; odată rostit, numele instituie o funcţie cosmică; numitul are drept menire împlinirea imperativului deţinut în semnificaţia propriului nume. Numele rostit remite esenţa propriei identităţi rostitorului a cărui persoană se insinuează transferându-şi entelechia. Numele lui Eros aduce prin rostire fiinţa împreună cu scopul manifestării ei în persoana Afroditei; aceasta din urmă suferă erotizarea propriei entelechii. Numele e conţinutul lingvistic al fiinţei zeului.

Eros cutreieră pe la răspântii, drumurile lui se abat pe acolo pe unde se petrece întâlnirea călătorilor. Răspântia pune în legătură persoanele ce merg pe drumuri diferite, ea asigură întâlnirea, pune faţă

în faţă pe aceia care nu s-au mai văzut. Aici e locul unde Eros îşi poate desfăşura momelile. La răspântie, celălalt pe care nu l-am mai văzut vreodată se poate arăta ca un chip ademenitor dacă vraja lui Eros îi învăluie chipul şi mie îmi *otrăveşte* inima; la răspântie cel întâlnit poate deveni cel pe care *aprinderea* erotică mi-l poate prezenta drept chipul dorinţei mele. Topologia răspântiei pregăteşte evenimentul întâlnirii; spaţiul convergent deschide, o dată cu vocaţia unui demers asumat, temporalitatea revelatorie. Evenimentul întâlnirii survine ca din întâmplare în vreme ce hălăduim împreună cu Eros pe la răspântii; convergenţa spaţială tatonează locul în vederea ieşirii din monotonia timpului solitar proiectat în eveniment. Locul funciarmente bun e acela unde devine posibilă întâlnirea în general, iar în ce mă priveşte, e acela unde eu te întâlnesc pe tine, unde pentru prima oară tu apari în faţa mea dezlănţuindu-mi surpriza că exişti, ademenindu-mă mirării că eşti altminteri decât toţi cei pe care i-am cunoscut deja, altminteri chiar decât toţi aceia pe care doar închipuirile mele mi i-au arătat, înlănţuindu-mă bucuriei că te ştiu aproape, răpindu-mă visării că acest chip este prilejul celei mai bogate năzuinţe pomenite până acum în viaţa mea pribeagă. Toposul răspântiei nu e doar convergenţa fortuită a mai multor drumuri, ci este înainte de toate nodul unor posibile evenimente, este excepţia calitativă de la monotonia unui drum pierdut în zarea nesfârşită, este în genere locul relaţiei. Acolo numai două fiinţe se pot întâlni, îşi poate cutreiera neastâmpărul copilul bezmetic Eros. La răspântie viziunea oricărui călător poate fi tulburată de făptura celuilalt care încă nu e prezentă dar se apropie pas cu pas, ochiului i se prezintă cu o clară iminenţă forma unui chip, nu ştiu de unde, dar el poate să apară şi chiar apare într-adevăr, şi deja e înaintea mea şi nu pot să-l recuz prezenţei şi nu mă pot îndoi de răpirea căreia îi sunt victimă, şi cel ce m-a răpit e chipul lui/ei neaşteptat; acum e momentul în care Eros poate revărsa curiozitatea şi dorinţa în sufletul celui călător pentru ca acesta să nu plece privirea în pământ, să nu lase nevăzut chipul celui ce se apropie. Vederea unui chip nou este întotdeauna o viziune originară care înfăţişează unicitatea identităţii, apoi alteritatea diferenţei şi în al treilea rând faptul prezenţei. Chipul mărturiseşte că celălalt este aici şi acum, că este neîndoielnic prezent dinaintea mea, că este un mod singular al fiinţei; chipul îmi deschide o privelişte nouă în zarea fiinţei către care privirile mele au bâjbâit zadarnic. Chipul celuilalt mă obligă să-l privesc, mă împiedică să-mi pierd privirea într-un spaţiu fluid, îmi impune, o dată cu noutatea unicităţii lui, şi năzuinţa recunoaşterii. Câtă vreme acel chip e înaintea mea infinitatea zării se adună în ochii lui, frumuseţea răpitoare a orizontului divers se modulează în icoana feţei; stă înaintea mea fără să mă pot

dumiri încă în ce fel anume acest lucru e cu putinţă în întregul univers al viziunii. Chipul este sinteza iconică a frumuseţii vizibilului. Răspântia e locul în care întotdeauna, oricine aş fi eu, un chip anume mă aşteaptă; acolo devine posibilă apropierea mea de el, acolo relaţia mea cu el capătă siguranţă, acolo putem stărui împreună. Eros îşi iroseşte cu zel nebunatic bucuria de a pune împreună pe cei ce-şi zăresc chipul la răspântii.

Răspântia este un spaţiu matriceal; aici se zămisleşte taina unei întâlniri ce se poate coace devenind iubire. Fiecare fiinţă născută, o dată ce şi-a părăsit tihna blândei maternităţi, năzuieşte către o răspântie la care să trăiască din nou bucuria apartenenţei, să resimtă cu dureroasă frenezie că este intr-un fel *al celuilalt,* aşa cum şi celălalt este în felul lui *al* celui dintâi. Nemaiputând aparţine mamei, pot însă de acum, dar în alt mod, să aparţin fiinţei tale, să-ţi fiu oaspete dar şi gazdă pentru ca la rându-ţi tu să-mi fii oaspete drag. Nostalgia locuirii acasă specifică toposului prenatal se răsfrânge acum asupra celuilalt pe care îl transfigurează în vederea locuirii cu sufletul; încerc să refac împreună cu tine intimitatea relaţiei de apartenenţă desăvârşită în mod primordial împreună cu mama. La o răspântie oarecare mă poate aştepta cel/cea cu care să mă pot socoti ca apartenenţi unul altuia. Aici Eros stăruie urzind legături pentru sufletele celor ce trec. Răspântia concurează maternitatea în perspectiva relaţiei de apartenenţă; asta face ca zeiţa Afrodita să-1 caute pe Eros acolo unde el ar putea locui de acum, de vreme ce nu mai este *al* mamei lui; între zeiţă şi răspântie se iscă o rivalitate maternă însoţită de suspiciunea înfricoşată a unei delicate trădări, de angoasa unei iremediabile pierderi. Maternitatea este în genere o relaţie posesivă şi nu are nici o raţiune pentru a renunţa la conservarea propriei integrităţi. Ca mamă ea vrea, şi se simte ca atare justificată, să fie în mod singular cea care, slujindu-i drept casă, să deţină astfel unicitatea apartenenţei. Maternitatea este o relaţie singulară şi exclusivă, modalitate ce se continuă cu unele variaţii specifice, de-a lungul întregii temporalităţi în care sunt încă prezenţi polii acestei relaţii. Afrodita se revendică dintotdeauna drapt mamă şi-şi cheamă fiul dedat cutreierării răspântiilor.

Răspântiile mai sunt şi locuri de întâlnire ale inimilor; slujind cu sârguinţă viaţa unei singure fiinţe inima e, fără s-o merite pedepsită cu singurătatea. Ca loc al iubirii, inima năzuieşte să slujească toate fiinţele din lume, să se reverse cu pasiune egală pretutindeni, să substituie funcţia solară în limitele vieţii somatice; inima vrea să fie inimă a

tuturor pe măsură ce, întâlnindu-i, prinde a-i îndrăgi. Răspântia prilejuieşte inimii putinţa slujirii şi altei fiinţe decât pe aceea pe care o poartă în ea. Eros orientează, prin săgeţile aruncate, fiecare inimă înspre fiinţa nouă ce-i este menită a fi *un alt* locaş. Această orientare înţelepţeşte inima învăţând-o cuviinţa dăruirii. In orbirea ei iubirea tumultuoasă ce se aprinde în inimă nu ştie încotro are de mers, dar nici nu mai poate stărui în sine; odată aprinsă inima, Eros ilumineză ochiul dezvăluindu-i chipul asupra căruia să-şi reverse pasiunea; privirea iluminată dezveleşte de sub chipul văzut locaşul nou al sufletului pătimaş ce forfoteşte în inimă. Privind, ochiul găseşte la răspântie locul iubirii ce s-a furişat în inimă. Ochiul şi inima sunt organele dominate de asaltul insistent al lui Eros.

în triadă funcţia deţinută şi atributele se definesc corelativ. Parentalitatea defineşte statutul diadei Zeus-Afrodita în calitate de atribut central, aşa cum filialitatea se poate atribui lui Eros; descrierea-identificare făcută de Afrodita revelează o ambiguitate fluidă, chiar o anume duplicitate ludică, o inconsecvenţă între gândire, vorbire şi acţiune, practicând simulacrul seducător; Eros ambigenul este în totalitatea naturii sale contradictoriu sau consecvent, dar după criterii singulare ce-i aparţin exclusiv şi care nu pot fi aplicate altora şi nici înţelese ca atare de altcineva; intenţiile lui fluctuează după scopul implicit al fiecărei situaţii particulare. Contextul decide care va fi atitudinea lui Eros dar, oricare ar fi ea, se poate întrezări pretutindeni o extrem de subtilă menire, aceea a înseminării erotice. Există o imensă disproporţie între caracterul copilăresc şi puterea activată; în fapt, întreaga putere a lui Eros se află dintotdeauna în inimile fiinţelor, numai că acestea nu ştiu de ea atâta vreme cât cineva nu le-a dezlegat prin iubire; atunci când faptul se petrece, ei sunt dispuşi a admite că Eros e cel ce-i înrobeşte. Aici este încă o dată şi în cel mai subtil mod evidentă duplicitatea lui Eros; săgeata lui desţeleneşte imensele pulsaţii ale iubirii adormite în fiecare inimă. Erosul este doar un magician; el acţionează prin manipularea într-un sens dorit a puterilor celorlalţi, insinuând totuşi iluzia că ar deţine prin excepţia propriei esenţe acele puteri. Pretutindeni unde locuiesc fiinţe a căror inimă încă e vie pătrunde vraja erotică aducând suflul unei nestăvilite manii (nebunii) divine, pe pământ şi în cer şi în Hades. Arta lui Eros constă în activarea potentelor iubirii care, în starea lor pur potenţială, nu prezintă nici un pericol pentru cuget dar, odată dezlănţuite, supradetermină operaţiunile acestuia folosindu-se de prealabila transfigurare a percepţiei senzoriale; inducţia erotică face ca datul senzorial să se prezinte alterat, în sensul unui exces de profunzime şi auten-

ticitate. în ierarhia atributelor cosmice Eros trebuie revendicat de la genul uranian, săgeata şi torţa lui fiind omologabile razei solare.

Hermenutica simbolurilor operează frecvent cu analogia dintre soare şi inimă; aşa cum soarele este vatra luminii din cer, şi inima este, în mod analogic, vatra iubirii în trupul omenesc; de aceea săgeata luminii pătrunde în inimă devenind strălucire a iubirii. Intre acţiunea luminii şi cea a iubirii se încheagă o relaţie de simpatie analogică.

Odată întemeiat fundamentul teologic şi ontologic al triadei Zeus-Afrodita-Eros, putem reveni la ideea dualităţii funcţionale a iubirii: puterea de a cunoaşte şi puterea de a naşte , de a genera. Ambele sunt definitorii pentru Afrodita care, în ipostaza celestă, dezvăluie minţii omeneşti imaginile frumuseţii divine a căror contemplaţie devine îndeletnicirea sferei mentale; apoi cea de-a doua Afrodita, cea obştească, preluând imaginile frumuseţii divine de la cea dintâi, năzuieşte să zămislească chipuri naturale ale acesteia născând astfel în lume făpturile obşteşti. Atât contemplaţia cât şi darul zămislirii cu trupul se centrează pe imaginile Frumuseţii întrucât, în mod esenţial, acţiunea iubirii este suscitată de Frumuseţe. Mai întâi Frumuseţea divină se arată Minţii prin Afrodita celestă, apoi acele imagini sunt comunicate celei obşteşti situată în Suflet, de unde, prin puterea motrice deţinută, aceasta caută să imprime imaginile în Natură, să împodobească astfel Natura cu Chipul polimorf al Divinităţii. între chipul divinităţii şi chipurile naturale se petrece o multiplă mediere prin imagine care este totodată o procesiune a Frumuseţii. Naşterea se săvârşeşte astfel ca un răspuns la năzuinţele contemplaţiei; prin naştere imaginile frumuseţii divine sunt naturalizate, ele populează astfel sfera imediatului. într-o modalitate uşor diminuată suntem totuşi printre fiinţele născute în preajma Frumuseţii divine, trăim împreună cu ea; naşterea săvârşeşte în sfera naturii un act de teomorfoză, închipuie divinitatea în structurile substanţei. în cercul Minţii angelice afroditismul celest se comportă ca un receptacol eidetic, primind în sine prin înseminare formula, caracterul Frumuseţii individuate; aici feminitatea Afroditei este doar receptaculară şi pasivă. Contemplaţia angajează pluralitatea frumuseţii ideilor într-un gest germinativ pe care Afrodita îl desăvârşeşte doar transferându-l omonimei sale obşteşti ce deţine calitatea de principiu motrice în raport cu Natura. Prima Afrodita este receptoare de forme, cea de-a doua este născătoare de individuate; primul Eros, cel prin care operează Afrodita celestă, are un caracter pasiv-contemplativ năzuind către asemănarea pură cu divinitatea, în vreme ce al doilea Eros este

germinativ-activ (activând) în scopul modelării substanţiei haotice conform cu imaginile Frumosului divin ideal. Contemplaţia realizează asumarea formelor ideale, iar zămislirea înseamnă naturalizarea acestor forme prin întrupare. în actul zămislirii Afrodita obştească se comportă în modul cauzei formative adecvat (pre)-modelelor receptate nemijlocit de la raza Frumuseţii exteriorizate a Divinităţii; naşterea este astfel continuitatea iradierii Frumosului în esenţa naturii. In structura antropică rolul Afroditei celeste îl deţine intelectul contemplativ, cel care primeşte în sine - în virtutea omologiei - formele eidetice pe care le transferă apoi Afroditei obşteşti - sufletul germinativ (formativ); acesta din urmă devine veritabilul Creator, cel ce inspiră năzuinţa către adevăr, frumuseţe, armonie, ritm; el este părintele filosofiei, ştiinţelor şi artelor. Intelectul se structurează prin natura triadei Zeus-Afrodita-Eros: prin Zeus există, prin Afrodita primeşte imaginile eidelor, iar prin Eros trimite imaginile către Suflet. Aici iarăşi se petrece o triadizare analogică: prin Zeus sufletul există, prin Afrodita zămisleşte modelele lucrurilor după imaginile primite de la Erosul contemplativ, iar prin Erosul obştesc imprimă aceste modele în substanţa naturii disponibile. Materia/Natura la rândul ei se conformează triadei, devine existenţă prin Zeus, capătă formă prin Afrodita şi proliferează în genul ei prin Eros. In cercul naturii sunt prezenţi numai Afrodita obştească, cea născătoare şi Erosul obştesc, pulsiunea către zămislire; Erosul celest şi Afrodita celestă acţionează în cercurile Sufletului şi Minţii.

Unitatea centrului cosmic şi trinitatea cercurilor concentrice îmbină într-o sinteză onto-teologică şi cosmologică monada, diada şi triada: - unitatea centralităţii este exclusivă;

- în Mintea angelică: a) unitatea de gen a Minţii angelice;
  b) diada Zeus-Afrodita;
  c) diada Afrodita-Eros;
  d) diada parental-filial (ambigen);
  e) triada patern-matern-filial, exprimabilă şi prin
  f) triada bine-frumos-dreptate;
- în Sufletul lumii: a) unitatea de gen a Sufletului lumii;
  b) diada Zeus-Afrodita;
  c) diada Afrodita-Eros;
  d) diada parental-filial (ambigen);

e) triada patern-matern-filial, exprimabilă şi prin
f) triada bine-frumos-dreptate;

- în Natură: a) unitatea de gen a Naturii;
b) diada Zeus-Afrodita;
c) diada Afrodita-Eros;
d) diada parental-filial (ambigen/androgin);
e) triada patem-matern-filial, exprimabilă prin
f) triada bine-frumos-dreptate.

Principiul unității determină caracterul specific atât în monadă cât şi în diadă şi triadă, astfel:

- monada exprimă esența fiecărui cerc onto-cosmic, esența generică a ideii în primul cerc, a noțiunii în al doilea şi a germenului în al treilea;
- diada bl exprimă unitatea principiului parental eidetic;
- diada ci exprimă unitatea apartenenței posesive matern-filiale;
- diada dl exprimă unitatea relației dintre principiu şi fenomen;
-triada el exprimă unitatea ipostatic funcțională tată-mamă-fiu/fiică exprimabilă şi prin triada categorială bine-frumos dreptate; -diada b2 exprimă unitatea principiului parental noțional; -diada c2 exprimă unitatea apartenenței posesive matern-filiale;
- diada d2 exprimă unitatea relației dintre eide şi noțiuni;
- triada e2 exprimă unitatea ipostatic funcțională tată-mamă-ambigen traductibilă în triada noțională;
- diada b3 exprimă unitatea principiului parental-germinativ;
- diada c3 exprimă unitatea apartenenței posesive matern-filiale;
- diada d3 exprimă unitatea relației dintre noțiuni şi germeni;
- triada e3 exprimă unitatea ipostatic funcțională tată-mamă-ambigen/androgin traductibilă în triada categorială.

Iubirea nu apare ca relație decât o dată cu dualitatea ce implică alteritatea şi privația. Faptul iubirii de sine al monadei ori chiar faptul gândirii de sine sunt atât inconsistente logic cât şi imposibile ontologic, mai întâi pentru că, unde nu există alteritate, nu poate surveni năzuința către şi nici reflecția cogitativă. Atât iubirea cât şi gândirea se constituie pe seama privației termenului opus, fie el ființa de alt gen ori obiect cognoscibil. Pretenția peripateticienilor cum că ființa s-ar gândi pe sine din veac introduce-n ființă sciziunea dintre existență şi gândire - ființa se gândeşte în permanență pe sine ca fiind - iar, pe de altă

parte, atentează la veracitatea ființei, la consistența prenoetică absolută. Faptul că iubirea debutează doar pe seama dualității privative apare înfățișat în toată gravitatea lui nostalgică în mitul străvechi al androginiei.O variantă a acestui mit apare relatată într-o cuvântare rostită de Aristofan la Banchet. înțelegerea sensului acestui mit va fi uşurată o dată ce suntem familiari cu monada ipostatică hermafroditâ si cu entitățile triadice. Structura androginului este replica hermafroditismului originar (Zeus hermafroditul, Eros hermafroditul) în genul uman; genul bărbătesc va fi corelatul solarității şi al lui Zeus; genul femeiesc se corelează chtonicității şi Afroditei, iar androginul este corelativ selenității şi hermafroditului Eros.

Analitica androginiei ne obligă la urmărirea corelativă a triadelor Zeus-Afrodita-Eros şi Soare-Pământ-Lună pe care din rațiuni metodologice le vom numi triada teologică şi triada cosmologică. Popularitatea certă a mitului androginiei, exprimată divers în literatură, în psihanaliză sau psihologia abisală şi în gnozele tantrice contemporane, face inoportună relatarea epică. Nucleul ideatic central rezumă structura originară a omului care nu se prezenta în formula actuală polarizată ci ca ambigen bărbat/femeie. Omul integral era un bărbat/femeie sau o femeie/bărbat. Monada ambigenă reproducea chipul zeului ambigen Zeus-Afrodita, ceea ce mai înseamnă că în mod cosmologic solaritatea şi chtonicitatea coincideau, lumina şi întunericul constituiau un întreg. Esența integrală a naturii umane e deținută doar în androginie - sinteza umană a sferelor divină şi cosmică. In androgin se moştenesc atributele unității ipostatice, parentalitatea, complementaritatea şi infailibilitatea; unitatea ipostatică îl face autogenetic, parentalitatea asigură identitate modală, complementaritatea corelează funcțional atributele polare, iar infailibilitatea determină stăpânirea exclusivă asupra sinelui. Conform triadei Soare-Pământ-Lună, în care diferența relațională e conservată, se ivesc trei genuri umane dintre care însă integralitatea e atribuită doar androginului. Bărbatul solar ca şi femeia pământească sunt incompleți, dezintegrați, dețin privația în raport cu celălalt sau, în situația psihologic ideală, păstrează stigmatele recesive ale atributelor celuilalt. Ca unitate psihosomatică androginul este monadă, însă întrucât e definit de integralitatea gamei atributive atât bărbăteşti cât şi femeieşti el este diadă ipostatic relaționată. Din unitatea monadică derivă imansa lui putere, faptul autocentricității, statutul de entelechie, îşi este sieşi scop, există

în propria desăvârşire şi în vederea menţinerii acesteia. Androginul nu devine, nu are o procesualitate care, odată satisfăcută, să confere o anume împlinire, nu are un traiect intenţional sau ceva care să poată fi admis ca scop, ţel. In diada ipostatică atributele bărbăteşti ca şi cele femeieşti sunt în mod natural interpenetrabile; există doar în mod formal distinctivitate masculin-feminin în androginie, însă ca esenţă, el este unitar. Androginia este o esenţă monadică, nu un hibrid obţinut prin adiţie. Aceasta esenţă poate fi considerată ca autenticitate a naturii umane, în vreme ce separaţia de gen constituie derivatul stigmatizat al unei *căderi* violente. Aşa cum în Lună sunt prezente simbiotic/sinergie esenţa Soarelui şi cea a Pământului, în mod similar, în androgin se întreţin simbiotic/sinergie esenţa masculinităţii şi cea a feminităţii.

Androginul nu trebuie privit din perspectiva distincţiei care pare naturală între bărbat şi femeie, pentru că astfel el apare ca o excepţie monstruoasă ori, în cel mai bun caz, ca personajul improbabil al unei fabulaţii mitizante. Trebuie să aprehendăm esenţa ambigenului ca şi cum numai ea ar exista, ca şi cum ar fi singura variantă a umanităţii posibile; în mod ideal umanitatea este identificabilă androginităţii. Astfel structura somatică nu mai apare în lumina improbabilului şi gama atributivă nu mai impune cu necesitate complementaritatea. In ambigen nu există o complementaritate bărbat-femeie, căci încă niciodată nu a existat un bărbat ca atare şi nici o femeie ca atare; complementaritea presupune distincţia formală şi funcţională.

Ambigenul nu trebuie considerat ca un bărbat şi o femeie care s-au contopit, ci ca o fiinţă din care cei doi încă nu s-au desprins şi care este însuşi prototipul umanităţii, modelul de autenticitate al unei identităţi complexe. Imaginea androginului nu trebuie să mire sau să angoaseze; bărbatul şi femeie în identitatea lor săracă ar trebui să provoace atare reacţii. Hermafroditul moşteneşte în plan uman perfecţiunea geometrică a modelului sferic sau plenitudinea ontică a ovoidului primordial. Divizarea masculin-feminin provoacă criza ontologică în identitatea hermafroditului, debutează dualitatea sfâşiată, înstrăinarea identităţii de ea însăşi şi separaţia unitarului în biunitar, întrucât fiecare din cei doi îl poartă încă în sine pe celălalt în amintire şi dorinţă; fiecare îl duce cu sine pe celălalt în stigmatul rebel al propriului sex care de acum îl revendică pe *pierdutul* lui ca pe adevărata-i fiinţă. Sexuarea survine ca stigmat al damnării; celălalt se activează în mine

ca funcție' sexuală, nu mă lasă să fiu viu, întreg, deplin în noua mea formă. Sexul este un reziduu al *celuilalt* cu care mai înainte am fost *unul singur* şi care îmi propune drept scop al actualei mele situații căutarea întâlnirii cu el într-un *mine* comun; comuniunea sexuală devine calea întâlnirii regenerative şi eveniment al conlocuirii regăsite. Sexul rămâne întotdeauna cu o înverşunare arogantă un *celălalt* în mine însumi, obligându-mă să-mi plec urechea la chemarea lui şi să-i urmez îndemnul, mă face să mă simt cu o viguroasă împăcare mai mult al *celuilalt* decât al *meu* însumi; sexul e poarta prin care *eu* şi *tu* circulă împreună unul către altul, prin celălalt către sine. Sexul celebrează cu voluptate năprasnică victoria alterității împotriva identicului unitar; el sfidează cu opulentă fervoare înțelepciunea împăcată a hermafroditului; el dezminte cu argumente insinuante mărturiile sfioase ale bucuriei solitare, el deploră cu cinism stăpânirea de sine, ştiind că *şinele* nu-mi mai aparține acum şi va trebui să-l recâştig chiar cu prețul de a-mi pierde cumpătul. Bărbatul şi femeia vorbesc întotdeauna, în tainicul lor dialog despre hermafroditul pierdut care, din umbra tăcerii, apasă pe inimile lor sfâşiate, care îi trezeşte la ceas de noapte povestindu-le despre un îndepărtat ostrov pe care l-au părăsit şi care-i cheamă pentru a deveni fericiți, dar drumul către el este imposibil. Sexul este un temnicer al propriei mele individuații scindate din care nu mă lasă să ies dar cu care nici nu mă lasă să mă împac.

Erosul nu este mobilitate entelehială, nu-şi situează în propria natură ținta devenirii; este mai degrabă mobilitate unifiantă în măsura în care întotdeauna diada erotică năzuieşte către monada androginică. In dorul erotic alteritatea diadică erupe tânjind către identitatea integrității originare. Relația sexuală pune împreună, într-o comuniune organic-ontică, părțile androginului: *Şi ar fi murit fără îndoială de foame şi de lipsa unei alte activități dacă Zeus nu ar fi găsit calea împreunării lor. Astfel s-a născut în oameni iubirea unuia față de celălalt, acea iubire care înfăptuieşte din nou, într-o unire, vechea Natură; ea se străduieşte să facă din două ființe una şi să vindece suferința omenească. Fiecare din noi este numai o jumătate dintr-un om, ca şi cum ar fi fost tăiat în două, aşa cum se întâmplă cu aceşti peşti care se cheamă crapi aurii; dacă-i tăiem cu băgare de seamă de-a curmezişul, atunci căpătăm dintr-unul singur doi peşti vii. Fiecare om îşi caută jumătatea sa şi, oricare ar fi sexul spre care se îndreaptă dorința lui, o turburare mare îl cuprinde atunci când îşi găseşte cealaltă parte, cu dragoste fierbinte el se leagă de aceasta şi nu suferă să se despartă nici o clipă de ea. Aşadar dorința de a reface*

întregul se cheamă Iubire; astăzi ea ne este de mare folos deoarece pe fiecare îl readuce la jumătatea sa, care-i este lui fiinţa ce-i poate fi mai apropiată; şi tot ea ne îngăduie speranţa cea mai mare pentru viitor, căci, dacă-l vom cinsti pe Dumnezeu astfel precum trebuie, atunci el ne va readuce la înfăţişarea noastră cea dintâi şi vindecându-ne ne va face fericiţi[10].

Definiţia ficiniană a iubirii îşi conservă coerenţa doar pe seama asumării validităţii axiomelor mitologice, în speţă a naturii androginiei. Iubirea ar fi deci dorinţa de a reface întregul sau, într-o formulare paralelă, intenţie orientată către reconstrucţia identităţii; iubirea este act orientat a cărui finalitate este presupusă deja în temelia mobilităţii actului, aşa cum androginul este presupus în propensiunile specifice bărbatului şi femeii. Androginul este temeiul originar şi de asemenea proiectul final al gestului erotic, pe măsură ce el se defineşte atât ca unitate, totalitate, integralitate, identitate. Fenomenologia relaţionată a diadei sexuate este presupusă integral în economia androginiei; ceea ce în diadă se manifestă ca act orientat, în monada ambigenă este identitate constant integrativă. Dorinţa devine protorelaţia succedentă crizei diadice, prima reacţie a despărţirii dureroase, neîmpăcată cu ontologia reziduală diferenţiată rezumabilă la identitatea monogenă; dorinţa născându-se anunţă ruptura integrităţii ambigene. Fericirea împăcată şi gloria răsfăţatului androgin ţin de lipsa sciziunii dezirante, de inexistenţa dorului/dorinţă ca tânguitoare celebrare a pierderii identităţii totale şi neputinţa recuperării părţii scindate. Dorinţa e cu atât mai aprinsă cu cât partea *cealaltă* trebuie iminent recuperată, în felul că eu şi tu deopotrivă şi în mod egal suntem acea parte; *celălalt* -ui nu este încă o alteritate, el nu se poate comporta asemeni unei entităţi autarhice, automotriciale, auto-suficiente, el este încă un segment scindat al Eului originar; încă nu putem vorbi de o dualitate veritabilă ci de o monadă diadizată, de o identitate reduplicată, de o funcţie complementarizată, de un număr divizat în sine, de o figură circulară căreia nu i s-au trasat încă raze distinctive, de un vis comun răsărit din două suflete. Dorinţa întrucât este una singură pentru ambele segmente scindate reprezintă comunul, unitatea generică precritică, faptul de a fi unitate în chiar situaţia dualului; în dorinţă este păstrată încă apartenenţa reciprocă a bărbatului şi femeii

împreună cu conştiinţa identităţii generice. Dorindu-l pe celălalt, de fapt mă doresc altceva decât ceea ce sunt eu însumi sub alt chip, atâta vreme cât tu eşti un mai vechi eu însumi; dorindu-te pe tine, pe care te simt perechea chipului meu, caut pe seama întâlnirii noastre să refac frumuseţea pierdută a chipului nostru comun şi bogăţia Eului nostru singular. Dorinţa reciprocă e felul în care eu şi tu putem fi încă prezenţi într-o singură viaţă, într-un singur suflu vital, într-o singură inimă - aceea care ne cheamă pe ascuns la întâlnire. Dorinţa e locul către care se abat chipurile pripăşite ale bărbatului şi femeii ca şi cum ar trebui să se bucure în ascuns de sărbătoarea întâlnirii ; dorinţa este patima comuniunii cu păstrarea încă a identităţii scindat duale; în dorinţă eu sunt împreună cu tine fără ca cineva să ştie de asta şi fără ca zeii să prindă de veste; dorinţa e ascunzătoarea androginiei refăcute erotic. Ochiul pânditor al zeilor nu străbate până-n inima dorinţei noastre şi puterea lor nu-şi găseşte loc în taina căutării comune a iubirii noastre; dorindu-ne, luăm în răspăr pedeapsa impusă prin despărţirea noastră căutând să ne facă străini, suntem încă, fără ca zeii să ştie acest lucru, doar unul singur, Eul ambigen îmbogăţit cu luciditatea diferenţei. Noi suntem acum unul singur restituit în modalitatea dorinţei ştiind că totuşi suntem doi care înţelegem acest fapt şi care se bucură împreună de putinţa regăsirii; doi fiind ne bucurăm *împreună* ca şi cum am fi *unul singur,* ne regăsim unul pe altul cu entuziasmul că de fapt celălalt nu e un străin rătăcit, ci mai degrabă inimă a inimii mele, chip al chipului meu, viaţă a vieţii mele, bucurie a bucuriei mele, surâs al fericirii mele, odihna sufletului meu pribegit şi căldură a lacrimei ce spală ochiul meu amar de atâta aşteptare. Te întâlnesc pe tine şi ochii mei se regăsesc în privirile chipului tău de unde parcă mă privesc pe mine ca pe un tu îndrăgit; te văd aproape şi apropierea mi se pare oarecum ciudată, de vreme ce simt că-mi eşti înlăuntru dintotdeauna şi dorinţa mea îmi garantează acest fapt; te îmbrăţişez cu braţele pe care mi le-ai dăruit tu însăţi mai devreme şi-n cuprinderea frenetică eu şi tu părem două mâini închinate în rugăciune, iar trupurile noastre sunt o sferă vie ce se rostogoleşte sprinten peste un spaţiu fericit; te aud grăindu-mi la ureche şi acel glas e primit ca un oaspete dezvăluit mai târziu ca fiindu-mi frate, dar nu un oarecare frate, ci chiar acela care sunt eu însumi fratele meu; glasul rostit prin apropierea gurii tale îmi

aminteşte de suspinele ce eu însumi le rostesc de multă vreme; tu-mi vorbeşti cu ecoul propriilor mele cuvinte pe care auzindu-le îmi pare că eu care le rostesc răspund unei neştiute chemări; e limpede surâsul feţei tale şi în a ei limpezime privirea mea îşi spală tristeţile, e zveltă încredinţarea privirilor tale de care nu-mi pot desprinde nădejdile regăsite, este binevenită încuviinţarea şoaptelor tale a căror sfială primeneşte deznădejdile singurătăţii mele rebele; eşti sărbătoarea fiinţei ce mă cheamă să particip la ea împreună cu ea, ce mă găteşte frumos în veşmintele bucuriei spre a nu mă ruşina de urâţenia fostei mele triste ţi, îmi şterge lacrimile amare uscate pe obraz şi presară surâsuri tandre asemeni unor flori proaspăt răsărite şi chipul meu pare o grădină; în această grădină şedem eu şi tu hrănindu-ne inima cu bucuria întâlnirii noastre, în vreme ce iarba e proaspătă, florile surâd şi păsările neastâmpărate celebrează prin ramuri adiate de vânt.

Cele dezvăluite mai sus nu trebuie întâmpinate cu ironia seacă a maturităţii ce a devenit insensibilă la orice eveniment sufletesc, nici nu trebuie socotite doar nişte efuziuni bucolice ale unui îndrăgostit naiv ce se socoate în mod singular binecuvântat de Eros; trebuie numai amintit că evenimentul întâlnirii celuilalt în tine însuţi aduce cu sine puterea şi ştiinţa transfigurării chipului uman în chip cosmic. Iubirea îl dezvăluie pe celălalt ca fiind cu adevărat toată frumuseţea lumii dăruită anume ţie şi nici un sceptic nu te poate contrazice, nici o ironie nu te poate dezminţi, nici o întâmplare nu poate insinua că te înşeli. Dacă nimeni, absolut nimeni nu crede în fericirea iubirii tale socotindu-te un hipnotizat ori chiar un smintit furat de zeiţă, să fii convins că toţi, absolut toţi se înşală, în vreme ce tu cunoşti Zeul, şi fă-i cinstea de a-l găzdui mai departe în inima ta, lasă-l să ardă acolo ca o lumânare fără de ispravă, lasă-l să fumege acolo ca o tămâie pe care numai tu o ştii mirosi şi al cărei parfum împrimăvărează universul.

Ficino dezvoltă analitica androginiei prin corespondenţa aiitropocosmică dintre Soare şi bărbat, Lună şi androgin, Pământ şi femeie, întrucât dialectica corespondentă a celor două triade întreţine criteriile fenomenalităţii comportamentale în relaţiile erotice. Apariţia genurilor complementare are drept cauză violenţa ostilă a atotputerniciei divine ce poate fi caracterizată, printr-o sintagmă de împrumut, drept manifestare a *cenzurii transcendente.* Sensul prim, esenţial al acestei variante de cenzură îl constituie destrucţia identităţii monadice, declan-

sarea unei crize dual-polare şi, în ultimă instanţă, depotenţarea monadei androgine pentru a nu mai constitui un concurent al divinităţii. Această invidie divină focalizată asupra unei făpturi omeneşti complete devine schema psihologică ce poate explica multiplele feţe ale dramei antropo-cosmice. Cerul este uneori locul unor rivalităţi tumultuoase în urma cărora neapărat cineva trebuie să piardă, să fie pedepsit în cel mai bun caz, dacă nu chiar distrus. Există în ordinea lumii o abundenţă de principii, de atribute şi cauze a căror manifestare nu e posibilă în mod armonios, plenar, ci numai prin conflict destructiv. Din punctul de vedere al unei ontologii generoase trebuie să admitem că cea mai mare parte a cauzelor şi principiilor sunt menite a nu se putea manifesta, a se manifesta fragmentar sau a fi distruse prea devreme; altfel spus, multe năzuinţe esenţiale ale fiinţei - şi cred că toate pulsiunile fiinţei sunt esenţiale - eşuează, sunt ratate, sunt avortate din imensul pântec al lumii şi niciodată ele nu vor putea fi recuperate, niciodată proiectul ratat al vieţii lor nu va fi reluat şi nu va fi un eveniment identic ce le-ar putea aduce în manifestare. Bogăţia infinită de potente deţinută în inima fiinţei nu va găsi spaţiu de manifestare în cea mai mare parte a ei niciodată; fiinţa deţine ratarea în propria-i esenţă şi concurenţa oarbă în vederea manifestării. Ca şi fiinţele individuate, şi principiile îndură netrebnicul destin de a se distruge şi consuma unele pe altele, de a trăi doar în moartea celorlalţi şi de a deveni mai devreme ori mai târziu prada celuilalt. In contextul la care ne referim explicit aici, divinitatea luptă împotriva omului pe care vrea să-l domine în orice chip, chiar dacă în ultimă instanţă îl va distruge:

Oamenii aveau în timpurile vechi trei sexe; bărbătesc, femeiesc, compus; ei erau fii ai Soarelui, ai Pământului şi ai Lunii. Pe atunci oamenii erau întregi; dar mândria i-a făcut să vrea să fie egalii lui Dumnezeu şi atunci au fost împărţiţi în două părţi; şi vor fi din nou împărţiţi dacă din nou îi va cuprinde trufia. După ce au fost despicaţi, iubirea a făcut ca o jumătate să fie împinsă spre cealaltă spre a reface întregul; iar când acesta va fi fost refăcut omenirea va fi fericită[11].

într-o axiomatică antropo-cosmică asta înseamnă că:

a) identitatea umană sexuată nu exprimă o esenţă necesară ci contingntă (survenită ca accident livrat punitiv);

b) există în mod prim triada identitară masculin, feminin, androgin;

c) există corespondenţe structural-funcţionale între elementele triadei antropice şi cele ale triadei cosmice;

d) corespondenţa antropo-cosmică se realizează ca relaţie parental-filială specifică;

e) integritatea genului se întemeiază pe conservarea atributelor exclusiv specifice aplicându-se diferenţiat;

f) există trei forme ale integrităţii prin corespondenţa genurilor cu elementele cosmice;

g) integritatea genului con-centrează o perfecţiune limitată raportabilă perfecţiunii absolute;

h) raportarea ambigenului prin năzuinţa egalitară (declanşează răzbunare din partea divinităţii) provoacă divinităţii pasiuni punitive;

i) consecinţa directă este spargerea unităţii genului şi diferenţierea complementară a atributelor lui;

j) diada născută în acest chip devine schema esenţială a evenimentului erotic;

k) nu este posibilă realizarea deopotrivă a perfecţiunii genului şi a divinităţii, între ele subzistând tensiunea latentă fundamentată pe impulsul suveranităţii;

l) între divinitate şi om funcţionează relaţia suveran-supus;

m) pedeapsa divină este reiterabilă în condiţii similare;

n) fericirea umană este scopul corelativ integrităţii ambigene;

o) nefericirea survine ca urmare a scindării monadei ambigene a cărei cale restaurativă devine iubirea.

Androginul se configurează ca identitate lunară în temeiul simbiozei terestru-solar fiind o făptură dium-nocturnă, glorificând lumina în componenţa ei solar-imperativă, dar şi sub vraja reflexelor lunare - lumina nocturnă, rece şi purtătoare de viziuni, menţinătoare a reveriilor mistice şi mediu al comunicării spirituale, lumina feciorelnică şi sterilă. Dualitatea androgină concentrează în dubla ei măsură virtuţile celor două lumini: supranaturală şi naturală, una fiind îndreptată către cunoaşterea celor identice, divine şi perfecte, în vreme ce cea de-a doua slujeşte cunoaşterii de sine şi lucrurilor natural finite. Despărţirea funcţională a celor două lumini induce schizofrenia polarităţii genurilor diferenţiatoare. Dorinţa de cunoaştere a celor divine şi perfecte, fără avantajul luminii supranaturale abuzând de simplele virtuţi ale celei naturale, constituie gestul semeţ practicat de androgin a cărui pedeapsă va fi despărţirea luminilor. Lipsit de lumina supranaturală androginul, privind, nu mai ştie ce vede şi chiar văzând nu pătrunde adevărul luminii ascunse a celor văzute, se miră şi năzuieşte să cunoască toate cele ce stăruie în preajma lui, dar nu le mai poate

înţelege în lumina lor supranaturală care, odată pierdută, ascunde privirii sensul lucrurilor. Cele două lumini rătăcite una de alta se caută atâta vreme cât sufletul n-a fost încă năpădit de întuneric, iar în vremea întâlnirii lor se va petrece revelaţia lui Dumnezeu, viziunea adevărului şi sărbătoarea fericirii. Acesta este dorul inocent al sufletului.

într-o tipologie triadică vorbim despre tipul solar, tipul lunar şi cel terestru. Precizând ca element axiomatic că nu sunt tipuri pure exclusive comportând interferenţe accidentale şi într-un grad major făcând posibilă sinteza perfectă, naşterea lunarului androgin pe seama complementarităţii Pamânt-Soare. Diferenţierea specifică celor trei tipuri ţine de conexiunea antropo-cosmică pe a cărei bază se constituie şi gama atributelor şi funcţiilor. Triada Soare-Lună-Pământ se defineşte prin raporturile inechivalente ca mod şi intensitate determinativă dintre, pe de o parte, Pământ şi Soare şi Pământ-Soare-Lună, pe de alta. Pământul şi Soarele constituie entităţi cosmice complementare dar şi exclusive gradual, oricum definibile prin atribute riguros diferenţiate şi mai ales fără ca între ele să fie posibilă sinteza totală. Gradul corelativităţii masculin-solară şi feminin-terestră menţine cenzura ontologică a dualităţii permanent manifestă căreia-i putem spune complementaritate inclusiv-exclusivă. Solarul este masculinitate pură, imperativă în agresivitatea excesului propriei naturi, risipă de strălucire şi căldură, fără vreo măsură inerentă care ar putea echilibra abuzul de virtute expansivă, gata să debordeze stihial şi chiar debordând într-o netemperată insolenţă. Solaritatea pură este destructivă, ea revărsându-se ca o apoteoză frenetică a unei arderi totale; este un exces dezechilibrat al dinamismului. Complementul pasiv al acestuia este tipul terestru feminin definibil prin candoarea unei răbdări infinit expectative, prin smerenia unei resemnări devolitizate, prin disponibilitatea unei fertilităţi negerminate, prin tăcerea cuminte a unei rugi nesfârşite ce este deopotrivă celebrare şi recunoştinţă. Dacă solarul este lumină fără de viaţă, terestrul este viaţă fără de lumină. Sinteza lor este androginul în care se actualizează un echilibru simbiotic între viaţă şi lumină, între acţiune şi pasiune, între curaj şi smerenie, între înţelepciune şi prudenţă, între luptă şi supunere. Lunarul androgin dezvoltă în dinamica sintezei antropo-cosmice combinaţiile succesive ale celor patru elemente fundamentale adiţionate conform unei scheme infailibil definite. Antropologia lunarului urmează fidel suscitaţiile cosmice derivate din combinaţia pământului

cu apa, focul şi aerul de-a lungul unei rotaţii complete pe orbita cosmică. Mai întâi trebuie disociată faza anabasică de cea catabasică şi acestea, împreună, de faza ocultării lunare. Destinul lunarului este iteraţia celor trei faze de-a lungul cărora se descrie lanţul sintezelor psiho-cosmice. Elementelor cosmice le sunt în mod generic specifice acţiunea focului, pasiunea aerului, temperanţa apei şi retenţia pământului. Faza anabasică este dominată integral de retenţia specifică pământului ce-şi extinde pasivitatea asupra temperanţei acvatice; negativul are acum pondere maximă chiar dacă activitatea pozitivă a focului menţinută de pasionalitatea aerului este în creştere. Androginul este în această perioadă dominat de inerţia pământească lipsită de apetenţele pâlpâirilor intelective ca şi de entuziasmele pasionale ale aerului; răceala şi umiditatea sumbră întreţin la nivelul exerciţiului psihic stări oscilante gradual între descurajare, lene a dorinţei, absenţa justificărilor optimiste, tristeţea solitară sfârşind în depresie ce poate uneori scăpata până la nivelul deznădejdii obscure. Intensitatea stărilor amintite este descrescândă, pe măsură ce faza anabasică avansează înspre nivelul maxim al focului şi al aerului când se petrece o polarizare inversă, debutează faza catabasică. La începutul ei domină cu puterea lui maximă focul acompaniat de pasiunea deplină a aerului; retenţia pământului şi de asemenea temperanţa apei au fost gradual anihilate ajungându-se la un nivel minim al combinaţiei lor pozitive. Domină acum avânturile intelectuale întreţinute de pâlpâirile focului; de asemenea pasionalitatea debordează în reverii lirico-erotice, întrucât arderile focului pasionalizează aerul care prin respiraţie introduce în inimă suflurile erotice; este vremea jubilaţiei zburdalnice când androginul îşi consacră prezenţa celebrării vieţii în expresia ei vegetativă dar şi intelectivă, când iubirea împânzeşte cu suflurile ei fericite zarea întregii sfere lunare. In faza anabasică, conjuncţia între Soare-Lună-Pământ este dominată de atributele pământului, dar care încep să intre în disoluţie; cele ale Soarelui sunt gradual reduse dar în creştere, în vreme ce calitatea lunară se defineşte prin retenţie temperată; acţiunea capătă acum o pasionalitate crescândă în faza catabasică, aceeaşi conjuncţie este dominată de atributele focului în ardere diminuată pe seama pasiunii tot mai domolite a aerului; Pământul se afla în plină retenţie temperată dar într-un sens crescând; Lunarul se defineşte ca acţiune pasională complementată de un crescendo al retenţiei temperate. Dialectica androginiei actualizează

alternativ dominanţa polară dintre masculinitatea solară şi feminitatea terestră; regula infailibilă a acestei dialectici constă în faptul că punctul maxim al revelării aspectelor unuia dintre poli înseamnă pragul răsturnării polare, declinul şi începutul dominaţiei celuilalt - asemeni mecanismului de pendulă conform căruia, în punctul cel mai înalt la care se poate ridica, pendula se opreşte şi începe să coboare. Conjuncţia elementelor combinate de-a lungul unui ciclu lunar defineşte fiziologia temporalităţii specifice al cărei destin se prezintă asemeni unui mecanism circular, reiterabil conform unei scheme geometrice perfecte şi unor combinaţii elementale riguros coerente. Această perfecţiune a constituit obiectul puterii, al bucuriei şi împăcării fericite cu propria viaţă şi deopotrivă mândria ce-a stârnit ostilitate din partea zeilor. O dată cu despărţirea androginului în dualitatea părţilor sale, schema viguroasă a propriei perfecţiuni a fost iremediabil distrusă - în asta constă păcatul originar al invidiei zeieşti.

Capitolul 9 SUFLETUL CA

ELEMENT IDENTITAR

Platonismul e în mod iremediabil afectat de scleroza unei concepţii exclusiv dualiste în gândirea relaţiei corp-suflet, consecinţa unei îndelungate moşteniri religioase ce se obstinează a privilegia destinul sufletului incoruptibil, întrucât destinul uman preferă să fie atârnat de odiseea acestuia; astfel s-a cultivat cu pedanterie optimistă o concepţie a nemuririi şi a perfecţiunii sufleteşti, până la punctul în care excluderea corporalităţii de la destinul comun a părut chiar un beneficiu dezirabil. Platonismul deţine elemente de explicită ostentaţie vis-â-vis de corp socotindu-l când temniţă ce trebuie imediat părăsită, când peşteră în care trebuie găsită calea către lumină, când piron ce ţintuieşte sufletul într-o legătură damnabilă limitându-i zburdălniciile celeste. Platonismul este, în fundamentul lui, doctrina ontologică dualist asimetrică în criteriile căreia trupul e silit să deţină întotdeauna un loc nu doar secundar, ci umil, aproape de a se insinua culpabilitatea realităţii lui. Trupul poartă vinovăţia coruptibilităţii, a ignoranţei, a mizeriei, a plăcerii, a fricii şi morţii - el complotează la beatitudinea serafică a unui suflet ce se consideră asemănător divinilor zei. Miturile platonice sunt de fapt istorii ale sufletului ce caută să ateste originea lui divină, virtutea raţionalităţii şi putinţa cunoaşterii absolute, bunătatea şi frumuseţea indestructibile ce definesc esenţa lui necorporalizată - exemplu mitul peşterii, mitul lui Er, mitul locului supraceresc etc. Trupul este cauza circumstanţială a Răului în genere, este vinovatul permanent la dispoziţie atunci când sufletul năzuros nu-şi poate atribui performanţele cu care se crede exclusiv învestit, este elementul celor mai facile explicaţii contingente problemei finitudinii. Materialitatea ca atare ocupă treapta cea mai umilă în ontologia platoniciană. Reluând criteriile originare M. Ficino elaborează o analitică comparativă a realităţii corporale şi a celei sufleteşti, privilegiind cu aceeaşi inerţială axiologie virtuţile acestuia din urmă

Corpul este alcătuit din materie şi din cantitate; materiei îi aparţine faptul de a primi, iar cantităţii îi aparţine faptul de a fi împărţită şi împrăştiată în întindere; atât primirea cât şi împărţirea sunt moduri ale pasiunii. De aceea prin natura lui trupul este supus numai pasiunii şi corupţiei. Aşadar, atunci când o acţiune apare ca aparţinând corpului acesta din urmă nu acţionează întrucât este corp, ci întrucât se află în el o forţă şi însuşire care sunt aproape necorporale (...) Dacă aşadar acţiunea se produce prin puterea calităţii, iar aceste calităţi nu sunt compuse din materie şi cantitate, urmează că faptul de a suferi aparţine corpului, iar acţiunea aparţine naturii necorporale[1].

Corporalitatea ca noţiune se face comprehensibilă prin identificări atributive din ce în ce mai particular specificatoare, fapt cu care i se dezvăluie treptat orizontul ontologic. Identificarea primară extinde intelecţia dinspre corporalitatea abstractă către specificaţia dual a materialităţii-cantităţii; nu putem gândi corporalitatea detaşată de o anumită cantitate materială care constituie substratul prim al în-corporării. Temelia primară a corporalităţii o constituie materia, în timp ce specificaţia primă a corporalităţii o dă cantitatea acestei materii. Corporalitatea este un individuat a cărui necesitate substanţială o constituie materialul ca act disponibil, ca limită a determinaţiei care aşteaptă a primi o anumită specificare; această specificare se constituie în mod elementar ca şi cantitate. La primul lui nivel de constituire, corpul este doar o cantitate specificată de substrat material. Acestui prim rang corporal îi succede identificarea secundară prin care meterialităţii îi recunoaştem atributul pasivităţii iar cantitatea o transferăm într-o triadă de atribute: diviziune, distribuire şi extensiune. Deci, conform acestei secundare identificări specificatoare, corpul este o cantitate materială pasivă divizată, distribuită printr-o extensiune. Extensiunea revendică dimensiunea spaţialităţii drept cadru al manifestării corporale. Corpul ca şi cantitate materială este pasiv, în măsura în care mişcarea nu este un atribut inerent materialităţii; asta înseamnă că modalitatea primară a corporalităţii este o natură substanţială absolut simplă, imobilă şi negativ identică sieşi. Simplă numai întrucât în simplicitate nu există mişcare, nu există diferenţă de atribute, moduri, stări. Imobilitatea defineşte faptul de-a fi permanent identic sieşi al substanţei corporale simple. Este negativ identică întrucât nici o determinaţie pozitiv diferenţiatoare nu a devenit actuală; identitate

negativă înseamnă faptul generic de a te menţine în prealabilul identificării calitativ-pozitive, sau starea de identitate virtuală. Diviziunea aduce în natura corporalităţii primul element de identitate şi prima specificaţie singularizantă; în diviziune materialitatea îşi trasează diferenţieri atributive şi limite de extensiune. Corporalul devine ceea ce este prin remisia unei game finite de atribute şi limitaţia spaţială a concentraţiei atributive, adică un corp este un *ceva* finit dispus pe un *spaţiu limitat.* Finitudinea atributivă definită într-un interval spaţial instituie corporalitatea. Extensiunea spaţial finită a unei concentraţii atributive nu deţine în propria actualitate o cauză motrice, rămânând încă doar un prim posibil, rămânând un pasiv gata să primească mişcarea. Imersiunea cauzei motrice instituie, o dată cu elementul dinamic, necesitatea alterării şi corupţiei. Primul posibil devine un prim dinamic a cărui mişcare va însemna sinteza vie structurată pe schema agregaţie-dezagregaţie. Identificarea terţiară îngăduie definirea corporalităţii ca şi cantitate materială finită, distribuită spaţial alterabil-coruptibilă prin mecanismul cauzei motrice. Felul mişcării corporalului nu este niciodată o acţiune ca atare, ci doar pasiune, primire, acceptare şi îndurare a unui dinamism nespecific pro-venind dintr-un element conex. In această structură conexă survine necesitatea distincţiei dintre suflet şi trup. Distincţia primă operaţionabilă e aceea dintre acţiune şi pasiune. Este element activ ceva în a cărui esenţă este necesar exclusă pasivitatea, ceva al cărei mod permanent de manifestare este identitatea dinamică şi care nu are nevoie de o exterioritate pentru a fi şi pentru a rămâne identic sieşi în mişcare. Este activ ceva care nu poate fi conceput decât ca autodinamic, identic şi nonfinalist. Cauza mişcării nu trebuie căutată în afara elementului activ, ci întotdeauna ca aparţinându-i nu sub categoria modalităţii, ci sub aceea a necesităţii; ceva este activ numai întrucât prin necesitatea esenţei sale dintotdeauna este în acest fel şi este exclusă alterarea propriei esenţe. Autodinamismul activului se esenţializează pe măsura propriei mişcări, ceea ce face să fie exclusă posibilitatea încetării acţiunii. Ca permanent activ sufletul deţine în necesitatea propriei esenţe dinamismul în felul că acesta devine chiar temelia identităţii active. Pasivitatea este, prin antiteză, ceea ce deţine în necesitatea propriei esenţe faptul de-a rămâne negativ identic, de-a suporta mişcarea, nu de-a o iniţia. Felul mişcării pasivului este determinat întotdeauna cu precizie matematică de modalităţile proiective ale

activului. Pasivul este asumat intenţiilor dinamice ale activului şi proiectat într-un orizont ontologic nespecific. Pasivul se mişcă prin simbioza contextuală cu elementul activ căruia-i devine instrument. Dinamismul instrumental generează în structura corporalităţii orizontul atributiv, structura calităţilor manifeste; felul mişcării implicate determină identitatea calitativă a unui corporal, îl face distinct ca individ, specie şi gen. Deci calitatea sufletului introduce în structura corporală un fel specific de mişcare conform căreia acel corp capătă specificaţie. Admitem ca postulat posibil că mişcarea sufletească se diferenţiază ca individuală, specială şi generică. Ca identitate individuală, sufletul îsi asumă corporalitatea în vederea unui scop singular şi ca număr; individul este un *ce* singular, irepetabil, insubstituibil şi unic ca şi număr. Ca identitate specială, sufletul îşi asumă sub categoria mulţimii scopul unei specii care este ca mulţime singulară, insubstituibilă şi unică în număr. Iar ca identitate generică, sufletul se constituie ca principiu motrice pur în felul distincţiei elementare între activ şi pasiv, între dinamic şi static. Individualitatea, specia şi genericitatea constituie calităţile esenţiale conform cărora decidem activitatea unui activ corporal. Faptul existenţei este corelativ automobilităţii, există cu îndreptăţire doar ceea ce-şi are cauza mişcării în sine întrucât îşi este singur necesitate. Nu există cu adevărat ceea ce primeşte mişcarea din afară de sine şi a cămi dinamică e reglată printr-un factor eterogen. Există conform definiţiei numai sufletul, în vreme ce corpul subzistă pe seama sufletului şi ca pasiune a genului sufletesc:

Căci ceea ce se află în altceva şi nu se poate susţine singur atârnă fără îndoială de altceva. Iată de ce aceste calităţi, care trebuie să fie susţinute de corp, sunt ele însele create şi călăuzite de o substanţă superioară care nu este corp, nici nu se găseşte în corp. Aceasta este sufletul care fiind prezent în corp se susţine pe el însuşi şi-i dă corpului calităţile şi alcătuirea lui proprie; iar prin aceasta, ca prin nişte instrumente, el produce acţiuni diferite în corp şi pentru corp[2].

De esenţa corporalităţii ţine şi faptul de-a nu avea raţiunea în sine însăşi, de-a nu se constitui prin necesitatea unei esenţe inalterabile, de-a nu avea întemeiere în măsura propriei realităţi, de-a fi privată de ceea ce, fundament fiind, împiedică un lucru ca el să se corupă, să se altereze, să se înstrăineze de criteriile de esenţă generic databile. Natura corporalităţii stabilită prin relaţie se comportă în mod accidental

ca ceva al cărei principiu de mişcare este în afara propriei esenţe, ceva a cărei fiinţă nu e deţinută în coruptibilitatea naturii cantitativ spaţial distribuite, ci în chiar mobilitatea implicată prin simbioza cu sufletul. Corporalitatea îşi este sieşi imposibilitatea, în măsura în care privaţia principiului activ o situează în identitatea negativă cu sine, adică în orizontul limită al manifestării. Corporalitatea nu deţine în sine o schemă de structurare formal calitativă prin care să poată fi descrise diferenţele individuale, speciale ori generice; ea este fragilă în absenţa unui temei propriu. Corporalul pur este realitatea materială negativ identică, privată de un temei specific. Corporalitatea se pozitivează ca esenţă abia sub acţiunea principiului sufletesc. Sufletul este acea realitate în a cărei necesitate este deţinută mişcarea ca esenţă; sufletul este mobilitatea ca temei autogenerativ. Dinamica sufletului este act permanent în sine, iar în corporalitate este accident; felul mişcării în sine diferă de acela al mobilităţii corporale. In sine dinamica sufletească este un flux al identităţii în vreme ce în corporalitate mişcarea înseamnă alterare şi corupţie. Mişcarea sufletească îşi este sieşi temei, mijloc, modalitate şi scop; îşi este temei întrucât nu există un altul care să-i imprime din exterior mobilitatea şi nu există un punct origine al ei - este autodinamism permanent; îşi este mijloc întrucât actul de-a se mişca este în fenomenalitatea lui şi felul în care el se naşte, devine şi se împlineşte ca esenţă; îşi este modalitate de vreme ce se mişcă în sine fără ca aceasta să aducă vreo alterare a propriei naturi şi fără ca felul mişcării să sufere vreun proces care nu e dintotdeauna chiar actul dinamic; îşi este scop ca şi mişcare identitară, manifestându-se în fapt ca şi coincidenţă fundamentală a faptului de a se naşte cu faptul de-a fi ajuns la împlinire. Scopul mişcării sufleteşti este chiar mobilitatea ca atare.

Ca principiu al acţiunii în raport cu corporalitatea, sufletul este şi mecanismul unei desfăşurări teleologice; mişcându-l sufletul mişcă trupul către actualizarea unor calităţi deţinute în mod negativ, dar potenţabile, pe seama unui mecanism mobil. întrucât felul mişcării corporale instituie coruptibilitatea, la un prim nivel de înţelegere se poate susţine că scopul mişcării este corupţia. Diferenţa de sens a mişcării în suflet faţă de cea indusă agregatului corporal se fundamentează pe natura substanţei specifice; sufletul ca substanţă absolut simplă, adică necompusă şi omogenă, poate rămâne identic într-o mişcare infinită; corporalitatea în schimb, substanţa neomogenă, compusă din calităţi şi atribute multiplu diferite, în fiecare act al mişcării îşi reordonează structura combinatorică alterându-se, devenind cu fiecare act un nou *organ*. Mişcarea sufletului este una a omogenităţii

simple, iar cea a corpului este una a eterogenității compuse. în simplicitate nu există diferențieri graduale, calitative sau cantitative; extensiunea substanței simple nu se face prin agregare sau amalgamare de proprietăți şi stări; de aceea putem spune că extensiunea substanței sufleteşti este existența medie, existanța de echilibru, etalonul oricărei realități ce tinde către atributul subzistenței; existența se susține pe sine ca medie a propriei realități, în vreme ce subzistența e susținută de ceva de natura sufletului, în temeiul căruia capătă identitate individuată şi mişcare specifică. Mişcarea substanței simple nu face necesară existența unui punct origine şi nici nu se desfăşoară în vedera unei finalități transcendentale; prin opoziție cu ea, mişcatul ca agregat corporal trebuie cu necesitate să înceapă într-un punct şi, de asemenea, să tindă către un punct situabil dincolo de el care-i constituie scopul. Alterarea şi corupția corporalului atârnă fundamental de dublul fapt că, o dată, cauza mişcării nu este în sine şi, alta dată, că finalitatea mişcării nu este în sine; corporalul derivă dintr-o alteritate şi procede către o alteritate. Putem defini cu îndreptățire corporalul ca o procesie a substanței compuse mobilizată de substanța simplă autodinamică.

Sufletul întemeiază în corporalitate atât scopul general al mişcării, existența şi viața, cât şi scopurile derivate, multiple care capătă în animat suportul dorinței, voinței şi necesității. Sunt scopuri ale dorinței acele acte fără de care apetența animatului în raport cu exterioritatea nu ar fi satisfăcută; scopul actelor apetențe ar fi plăcerea. Scopurile voinței sunt acele acte prin care sufletul se realizează ca principiu al puterii spiritual-morale. Iar prin necesitate sunt actualizate scopurile vegetative legate în special de hrană, supraviețuire şi procreație:

Aşadar sufletul este omul. Şi atunci când spunem că omul procreează, creşte şi hrăneşte, înseamnă că sufletul, ca părinte şi artist făuritor al corpului, naşte părțile corporale, le hrăneşte şi le face să crească; iar când spunem că omul stă, sade, vorbeşte, înseamnă că atunci sufletul susține membrele corpului, le mlădiază şi le călăuzeşte; de asemenea atunci când spunem că omul alcătuieşte obiecte şi aleargă, tot sufletul este cel care întinde mâinile şi mişcă picioarele după cum îi place. Dacă spunem că omul simte aceasta înseamnă că sufletul cunoaşte corpurile din afară prin instrumentul simțurilor, ca prin nişte ferestre; iar dacă spunem că omul înțelege, înseamnă că sufletul atinge adevărul prin el însuşi, fără mijlocirea vreunui corpi.

în corporalitate mişcările sufleteşti se constituie ca temei şi cauză a scopurilor vegetative, dar sufletul ca atare nu are aceste scopuri; doar corporalitatea subzistă prin nutriție, procreație şi creştere, acestea sunt mişcări sprijinite de suflet, dar nu au scop în natura sufletească. De asemenea percepțiile senzoriale, deşi depind de structura corporalității, ele sunt în esența lor modalități ale scopului de cunoaştere provenite din natura sufletului căci modul generic al mişcării sufleteşti constă în cunoaştere. Mişcarea sufletului se încorporează/întrupează în vederea ducerii la împlinire a tuturor scopurilor posibile pentru natura corporală, fără ca acest fapt să devină un scop în sine al vehicolului mobil; întruparea este totodată o en-telechie, asumarea scopului agregatului în care se întrupează, faptul de a avea drept scop un altul. Sufletul care este în sine o en-telehie se pro-pune prin întrupare ca o in-tenție, îşi asumă prin accident scopurile corporalității. Felul în care acest demers devine posibil este participația simbiotică a esenței substanței simple şi a celei compuse la o entitate eterogenă care devine ființa animată; pentru momentul actualizării simbiotice nu se poate susține distinctivitatea radicală a teleologiei specifice sufletului şi corpului. Esența sufletului se constituie ca principiu genetic al actului de individuație corporală; *ca părinte şi artist făuritor al corpului* sufletul are asumată anterioritatea radicală a funcției individuației şi cauzalitatea perfectă a mobilității. Ca parentalitate sufletul mai întâi naşte corporalitate ca act posibil în afara substanței extensibile; apoi ca artist făureşte/ zugrăveşte de-a lungul unei mobilități cvasiperpetue toată gama atributelor posibile ale corporalității a căror actualizare se petrece în cadrul succesiuni temporale şi, de asemenea, a compoziției şi decompoziției calitative. Sufletul ca principiu exclusiv şi permanent al oricărui act posibil se constituie ca interioritate absolută a corporalului, ca temelie exclusivă a întregului comportament şi mobil imanent al oricărei finalități:

1) sufletul este principiu al mobilității;

2) mobilitatea este cauza naşterii oricărui corporal;

3) mobilitatea este temelia compoziției/agregației şi decompoziției/dezagregației corporale;

4) sufletul ca principiu motrice introduce în esența mobilității un element de necesitate finalistă;

5) de la început corporalitatea dinamizată devine conform unui scop indefinit divizibil;

6) mobilizarea corporalității în vederea unor scopuri constituie ca proces cauza individuației;

7)identitatea corporalului animat este dată de esența entelehială a sufletului;

8) naşterea, creşterea, nutriția, procreația şi disoluția au ca temei formele mobilității sufleteşti;

9) mobilitatea, senzorialitatea şi inteligibilitatea sunt acțiuni ale sufletului;

10) mobilitatea şi senzorialitatea se actualizează doar în temeiul unei corporalități;

11) inteligibilitatea este un act participabil pur al sufletului, el se petrece în mod convertibil întrucât nu ține de esența specific sufletească;

12) inteligibilitatea este în agregatul corporal însoțită de privație;

13) cauza privației intelective o constituie imobilitatea specifică a substanței corporale şi diviziunea calitativă a acesteia;

14) mobilitatea şi senzorialitatea au la bază tranziența esenței motriceale;

15) inteligibilitatea survine în animat ca efect de contagiune - în mod obiectiv şi cu necesitate doar sufletul participant la intelect înțelege;

16) în suflet inteligibilitatea se prezintă ca acțiune necesară dobândită; în natura corporală ea apare ca pasiune contingență;

17) corporalitatea este instrumentul necesar al mobilității sufleteşti;

18) nu există o cauză a mobilității sufleteşti, sufletul este de la sine şi prin sine mobil;

19) în natura sufletească esența şi existența se identifică în mobilitate;

20) identitatea mobilității sufleteşti e dată de esența absolut simplă a substanței lui;

21) substanța sufletului este omogenă, exclude alteritatea;

22) principiul individuației nu implică în suflet necesitatea limitei;

23) unitatea şi pluralitatea nu sunt în suflet noțiuni conjunctive, nici complementare sau exclusive; ele sunt implicative - nu vorbim despre Suflet şi suflete, ci doar de Suflet ca unitate multiplă;

24) entelehia sufletească nu poate fi definită cauzal.

Mobilitatea nu trebuie considerată doar ca element specific aplicat obiectelor sau complexelor de obiecte, ci ea întotdeauna trebuie gândită ca întreg; nu este mobil un lucru sau altul ori unul în raport cu altul, ci este mobil întregul realului, este mobilă totalitatea căreia îi aplicăm metafora *lume.* Prin definiția lui sufletul este principiul

mobilității cosmice în care se înscriu şi de a cărui rigoare depind toate formele mobilității individuale; în mod esențial ceva devine mobil doar în sânul unei mobilități pre-manifestate. Sufletul este principiu atât al mobilității întregului cât şi al fiecărei părți infinit posibile; sufletul este el însuşi un întreg *cosmic* automobil. In esența mobilității lui sufletul se modalizează prin raport cu calitățile teleologice ale corpurilor mişcate; posibilitatea sistemului de relații mobile dintre lucruri este precondiționată în posibilitatea sistemului de relații implicite automobilității sufleteşti. Principiul modalizării mobile nu constituie totuşi o autolimitație prin diviziune, cât mai degrabă o pluralizare a felului posibilității mişcării, o ipostaziere a infinității perpetuu mobile prin insinuarea scopurilor relative corporalității. Nu există cu adevărat mobilitatea părții decât în întreg şi pe seama întregului, ceea ce ne îndeamnă să convenim asupra unui înțeles monodinamic al mişcării ca proces; există o singură calitate a procesului mişcător care se aplică modal tuturor mobilelor posibile, dar fără ca astfel să introducă diferențierea calitativă. Modalitatea mişcării cosmice este în esență singulară şi tautologică, se generează şi regenerează pe sine circular, conform mecanismului dinamic simbiotic. Deşi sufletul este ca esență o infinitate mobilă, el rămâne totuşi o existență creată al cărei statut temporal se decide prin raport cu divinitatea. Sufletul este şi el o creatură în al cărei statut se implică necesitatea întemeierii relative; sufletul moşteneşte o sumă finită a calităților şi atributelor divine, operează asemeni lor în corporalitate, fără a putea totuşi să-şi dezmintă calitatea alterității. Sufletul este alteritatea instrumentală a mobilității ca principiu divin, folosindu-se în relația cu corporalitatea ca analogon divin. în fapt mobilitatea sufletească este doar o cauză mediatoare între Dumnezeu şi substanța corporală multiplu extinsă şi divizată. Forma individuată umană permite actualizarea în suflet şi a gradelor analogice ale luminii şi cunoaşterii absolute. Relația parentală dintre suflet şi corp este numai un analogon al relației Dumnezeu-Suflet:

De-abia creat de Dumnezeu, printr-o pornire naturală sufletul se întoarce din nou spre Dumnezeu, Părintele său; tot astfel după cum focul născut pe pământ prin forța elementelor superioare, se îndreaptă îndată spre înălțimea văzduhului prin avântul propriei sale naturi; îndreptat spre Dumnezeu, sufletul este aşadar luminat de razele lui; dar când această primă strălucire pătrunde substanța sufletului - care este în sine lipsită de formă - atuncia se întunecă; şi strânsă între marginile sufletului, ea devine însuşirea lui proprie şi naturală; iar în această strălucire, care aproape a devenit una cu el însuşi, sufletul se vede pe sine şi lucrurile care sunt sub el, aşadar corpurile; nu vede însă acele lucruri care sunt deasupra lui[4].

A fi creat înseamnă a aparţine în mod anterior esenţei creatorului, a rămâne asemeni lui şi a acţiona conform naturii moştenite, dar nu în mod autonom printr-o suită de decizii liber arbitrate, ci prin cosimpatie; relaţia creator-creat diferă ontic de relaţia cauză-efect; conform celei de-a doua efectul se desprinde din esenţa cauzei, diferenţiindu-se pe măsură ce îşi constituie propria definiţie, propria integritate ca fenomen acţionând conform unei motivaţii inerente. In primul raport nu se poate susţine diferenţierea esenţei creatului de esenţa creatorului, ele rămânând în mod permanent una singură; a fi creat nu presupune a introduce o privaţie în natura creatorului, privaţie care să devină cauza creatului; creaţia are calitatea de-a aduce un spor în natura creatorului prin învestirea cu esenţa comună a unui ipostas. Creatul devine de aceeaşi natură şi esenţă cu creatorul, rămânând permanent o alteritate conform relaţiei cosimpatice. Creatorul acţionând comunică prin simpatie creatului temeiul şi sensul propriei acţiuni, care sunt asumate ca răspuns cosimpatie şi manifestate în mod analogic. Creatorul există prin sine, în vreme ce creatul există prin natura transferată de creator; calităţile şi atributele primului ca şi modalităţile acţiunii se regăsesc analogic în natura celui de-al doilea. Sufletul creat este un analogon al divinităţii care acţionează cosimpatie în relaţia reciprocă, iar faţă de corporalitate acţionează prin transfer analogic: calitatea esenţei divine este pusă în relaţie cu corporalitatea după modelul evenimentului originar. Transferul de esenţă asupra sufletului face ca acesta să se înscrie în circuitul luminii; sufletul mai întâi obscur ia o dată cu propria formă şi calitatea de a primi lumina ce dăinuie cu desăvârşire doar în Dumnezeu; prima pasiune a sufletului şi cea mai constantă devine orientarea către suflul luminii prin care *se coace* ca esenţă specifică şi din care primeşte putinţa de a-şi revela sieşi starea şi diferenţa. Asumpţia luminoasă îngăduie viziunea celor divine, a celor proprii şi a celor inferioare. Diferenţa statutului imaginilor contemplate setrecoară un firav motiv diferenţiator în calitatea luminii vizionare. Lumina divină este singura în măsură a împrumuta puterea viziunii celor cereşti; cele obşteşti şi mundane sunt vizibile printr-o lumină imanentă, reflex analogic al celei divine. Prin lumina superioară sufletul este ademenit în modalitatea unei năzuinţe aprinse, către esenţa divină, în vreme ce lumina naturală îl leagă de

viziunea celor obşteşti. Sufletul se află aşadar în dureroasa situaţie de-a pluti într-un zbor frânt, cu o aripă îndreptată spre Dumnezeu şi cu cealaltă către pământ, nefiindu-i în putere să renunţe nici la una, nici la cealaltă dintre naturi. Sufletul îl cunoaşte pe Dumnezeu în lumina superioară şi rămâne în parte oaspetele acestei viziuni, dar cea de-a doua lumină îl cheamă către priveliştile umilinţei trupeşti destăinuindu-i misterele întunecate ale pământului:

Două lumini strălucesc aşadar în suflet: una naturală şi alta supranaturală, pentru ca prin ele, laolaltă unite, el să se poată înălţa ca purtat de două aripi în sfera cea mai înaltă. Dacă sufletul s-ar conduce întotdeauna după lumina divină, el s-ar apropia neîncetat de dumnezeire şi astfel pământul ar rămâne lipsit de fiinţe raţionale. Providenţa divină a rânduit însă astfel ca omul să fie stăpân pe sine şi să se poată folosi uneori de ambele lumini iar alteori de una singură. Astfel se întâmplă ca sufletul, pe care natura sa îl înclină spre lumina lui proprie, să părăsească lumina divină şi să se plece spre sine însuşi şi spre acele forţe ale sale care-i guvernează corpul; şi se întâmplă astfel ca el să dorească să-mplinească pornirea acestor forţe şi prin aceasta să producă corpurile.*

în lumina lui proprie sufletul este doar un simulacru al luminii celeste şi o umbră reziduală a raţiunii divine. Integritatea sufletului atârnă de echilibrul dintre cele două lumini, de întrebuinţarea fiecăreia conform naturii proprii şi potrivit cu finalitatea implicată în esenţa definitorie. Lumina obştească şi reziduul raţional aferent consacră natura divină în corporalitate printr-o gradaţie limitativă. Raţionalitatea se învesteşte în natura corporalităţii contaminându-i criteriile de esenţă. Lumina ca şi raţionalitatea inerentă funcţionează în suflet sub condiţia analogării permanente la natura divină; momentul detaşării de aceasta constituie căderea sufletului în impasul autonomiei rele, claustrarea luminii lui în corporalitate. Autosuficienţa e măsura specific valabilă numai în ceea ce priveşte divinitatea şi unde nu există privaţie, deasupra căreia nu se află vreun principiu superior. Apartenenţa ontologică şi funcţionarea cosimpatică privează sufletul de atributul autosuficienţei. In general ceea ce nu-şi este sieşi principiu şi scop, ceea ce nu are esenţa identică necesităţii propriei existenţe nu deţine statutul autarhiei, nu-şi poate autodetermina mişcarea, intelecţia şi lumina. In pneumatologia ficiniană drama căderii se defineşte ca distracţie a identităţii funcţionale a celor două lumini, separaţia lor şi

claustrarea celei obşteşti în natura tenebroasă a corporalului unde-şi pierde strălucirea şi unde raţiunea specifică îndură o treptată eroziune amnezică. Evenimentul căderii îl constituie corporalizarea luminii moştenite în esenţa sufletului din natura divină:

Sufletul nostru a căzut în corp atunci când, părăsind lumina divină el s-a îndreptat numai spre lumina sa; şi a voit de atunci înainte să fie mulţumit socotindu-se sieşi de ajuns. Dar Dumnezeu singur poate fi mulţumit cu sine şi-şi poate fi lui însuşi suficient, căci lui nu-i lipseşte nimic şi deasupra lui nimic nu există. Astfel sufletul s-a închipuit asemenea lui Dumnezeu atunci când a voit să fie mulţumit cu el însuşi, ca şi cum, nu mai puţin decât Dumnezeu şi-ar fi fost sie însuşi suficient.*

Orice element creat are drept măsură natura creatorului şi nu poate deveni în sine o instanţă autarhică. Fiind sieşi principiu şi de asemenea scop Dumnezeu îşi este propria măsură infinită; lumina lui nu se contaminează din natura corporalităţii, raţiunea nu îndură uzura amnezică. Exclusiv raţional creatorul îşi asigură sieşi măsura adevărului şi ordinii, calităţi transferate sufletului prin derivaţie. O instanţă îşi este sieşi măsură dacă satisface condiţia principialităţii, pe de o parte, iar pe de alta, dacă rămâne scop permanent al mişcării inerente. Esenţa simplă a naturii creatorului face ca mişcarea să nu implice alteraţie aşa cum se întâmplă în cazul oricărei structuri compuse. Numai o natură absolut simplă îşi poate fi sieşi măsură şi raţiune. Relaţia între Dumnezeu, suflet şi lumină nu o gândim în termenii unei identităţi abstracte, ci mai degrabă ca relaţie între fiinţă şi accidentele ei. Atât sufletul cât şi lumina/raţiunea apar ca epifenomenele naturii simple a lui Dumnezeu.

Capitolul 10 RAŢIUNEA / LUMINA

ESTE „CASA" SUFLETULUI

Comportamentul definit ca principiu al mişcării situează sufletul într-o oarecare îndepărtare de esența naturii dumnezeieşti, fapt căruia îi urmează contagiunea progresivă cu accidentele naturii corporale, pe care o mobilizează în sensul unor finalități pre-deținute. îndepărtarea de faptul-de-a-fi-Dumnezeu instituie faptul-de-a-fi-în-sine ca mijlocire către faptul-de-a-fî-în-trup; detaşarea fenomenologică de statutul apartenenței la divinitate alterează învestitura originară cu care sufletul debutează în ordinea ființei - survine ca pedeapsă a înstrăinării şi totodată garanție a pierderii calității divine, ceea ce în platonism e implicat în metafora uitării. Sufletul uită de Dumnezeu într-o primă fază, iar apoi în identificarea cu corporalitatea uită de propria esență admițând cu voluptate viscerală să se împărtăşească din bucuriile îngăduite corporalității. Sufletul străbate o procesie degenerescentă a cărei realitate marchează orizontul cuprins între rațiune şi dorință. In Dumnezeu sufletul îşi este sieşi rațiune suficientă, în vreme ce prin contagiunea corporală întotdeauna alteritatea îi slujeşte drept scop. Deşi aparține ca element motrice unui corp anume, sufletul este totuşi un rătăcitor în sensul că se transferă asupra unui orizont corporal indefinibil; deşi locuieşte într-un corp, sufletul doreşte totuşi să locuiască pretutindeni, să se bucure de natura corporală în mod asemănător celei divine; el vrea să fie omniprezent în felul în care se comportă substanța simplă. Dorința este năzuința sufletului de a fi omniprezent şi asemenea divinității. însă pluralitatea calitativă a corporalității instituie un sistem de limite de ocultare, pe care străbătându-le sufletul îşi degradează lumina, cunoaşterea, esența. Pentru că nu există o identitate logică şi nici una de felul pan-teismului între esențele substanței divine, pe de o parte, şi ale celei corporale pe de alta, este

logic şi ontologic imposibil ca definiția sufletului îndumnezeit să coincidă cu aceea a sufletului întrupat. Ne aflăm, desigur, în impasul major al dualismului platonician, identificabil de altfel în orice sistem dualist: există diferențe esențial originare între Dumnezeu şi cosmos, între suflet şi trup şi întâlnirea dintre ele aduce cu sine o reciprocă alterare. Sufletul mediază între esențele exclusive ale divinității şi corporalității, lui fiindu-i specifice atât atributele primeia cât şi limitele celei de-a doua. Sufletul, ca terț tranzient, deține şi statutul de teofor cât şi pe acela de mecanism ensomatic, mediază atât conform unei dialectici descendente cât şi conform complementului acesteia. Alterarea calităților sufleteşti teomorfe prin simbioza psihosomatică nu afectează totuşi integritatea de ființă a acestuia; sufletul îşi poate pierde rațiunea, poate suferi o amnezie progresivă, îşi poate denatura strălucirea luminoasă, dar nu poate deveni corporalitate pură, nu se poate nega, nu poate muri. Sufletul poate deveni recesiv în raport cu accidentele corporalității, dar esența lui pasivă nu poate fi coborâtă sub un nivel minim de identitate. Identitatea de prag a sufletului constă în statutul cauzal motriceal; acest lucru admite ca posibilă oricând restituirea vechilor atribute, redobândirea strălucirii, cunoaşterii, rațiunii şi libertății. Din adâncul trupului ca dintr-o peşteră a cărei ieşire sufletul o zideşte el însuşi zi de zi prin patimile proprii, împiedicându-se cu deplin sârg să poată evada către lumină, sufletul poate oricând îndura străluminarea conştiinței de sine care l-ar învăța să tânjească iarăşi spre divinitate asemeni unui rătăcit spre casa lui, care-l aşteaptă tăcută şi blândă dincolo de zarea privirii lui, dincolo de visul nopților lui neliniştite. Călăuza sufletului către divinitate este firul de lumină dăruit esenței proprii şi care nu poate fi pierdut nici măcar atunci când strălucirea nu se mai zăreşte nicăieri; mai ales atunci focul domolit al divinității poate răbufni iarăşi şi sufletul să se vadă pe sine însuşi prin acea strălucire luminoasă şi, văzându-se, să-şi aducă aminte de Dumnezeu şi aducându-şi aminte, să *zboare* într-un elan frenetic înspre patria mai vechilor lui bucurii. Din trup sufletul se întoarce ca dintr-o pribegie al cărei folos este chiar învățarea faptului că dincolo de Dumnezeu, oriunde ai fi, eşti pribeag, în corp oricine ai fi, eşti rătăcit şi mai ales că în propria-ți lumină nu poți fi decât întuneric pur. Rătăcirea sufletului are drept scop pedagogic înțelegerea alterității ca

nefiinţă, asumarea corporalităţii ca limită relativă a atributelor fiinţei divine. Corporalitatea apare astfel ca negaţie în raport cu lumina divină; universul în genere apare ca o temniţă a luminii, ca un loc de restrişte a jubilaţiei dumnezeieşti. Cunoaşterea lui Dumnezeu se realizează prin conaturalitate reciproc participativă, prin restituirea prealabilă pentru suflet a esenţei lui divine în temeiul căreia să devină coapartenenţi cu divinitatea, să-şi poată transmite în mod egal virtuţile onto-logice. Regăsirea pentru suflet a luminii pierdute e condiţionată de migraţia corporalităţii lui accidentale către divinitatea uitată:

... spre a înţelege lucrurile supranaturale ne este necesară o lumină sublimă. Cu sufletul purificat, ei se pregătesc aşadar penfru ca lumina divină să poată străluci din nou în ei; strălucirea acestei lumini le va da înţelegerea dreaptă a lui Dumnezeu şi astfel îşi vor redobândi desăvârşirea de altădată[1].

Continuitatea luminii de la natura divină la esenţa corporală însufleţită întemeiază atât posibilitatea comunicării/transferării atributelor excelenţei divine în sufletul agent cât şi înseminarea acestora în funcţiile corporalităţii; aici se petrece un dublu proces care afectează esenţa naturii divine, mai întâi prin întreruperea funcţionării în sine a calităţilor atributive, apoi naşterea unor analogici ai acestora, a căror natură hibridă psiho-somatică deţine într-o tensiune gradată atât esenţa divinului, cât şi pe aceea a materiei pure. Corporalitatea este un mod al substanţei care introduce discontinuitatea în fluxul luminii divine în felul reducţiei virtuale: lumina îşi pierde strălucirea, raţiunea se alterează în patimă, cunoaşterea devine necunoaştere, frumuseţea se denaturează. Conform reducţiei virtuale, calităţile naturii divine alterate o dată cu transferul corporal îşi generează din liniştea virtualităţii lor perechile de analogici care restituie calitatea actualităţii o dată cu întoarcerea spre principiul lor. Procesul se poate înţelege mai uşor recurgând la analogia cu trecerea undei luminoase prin cutia neagră: lumina trecând prin cutia neagră se virtualizează pentru ca, la ieşirea din cutie, fără suportul unei cauzalităţi vizibile, lumina să-şi recapete vechea natură, să se regenereze continuându-şi drumul mai departe făcând abstracţie de faza virtuală. Atât în ce priveşte lumina fizică şi de asemenea în ce priveşte lumina *sublimă* putem admite că virtualitatea nu înseamnă nici alterare cu adevărat, şi nici, cu atât mai puţin, anihilare. In virtualitate esenţa se păstrează identică dar în mod nemanifest, o identitate în retenţie; în reducţia virtuală esenţa divi-

nității se reprezintă ca şi corporalitate, dar nu se manifestă în corporalitate decât prin suscitarea analogicilor care, odată împliniți, au drept scop necesar întoarcerea către vechea natură. Aici se instituie atracția cosimpatică între cele asemenea, Dumnezeu-analogici corporali; relația cosimpatică pune în act modalitatea de funcționare în sinergie, faptul de-a se nutri reciproc din esența celuilalt, celălalt care este cu adevărat un alt eu însumi. Starea specifică reducției virtuale îşi are expresia alegorică în miturile platoniciene şi orfice ale coborârii sufletului în peştera/temnița corporalului, iar, în simbolistica paleocreştină, coborârea lui Dumnezeu în mormânt şi înălțarea de acolo la ceruri străbătând astfel domeniul complet al realului, refăcând unitatea itinerantă a întregului, punând să cosubziste cele de sus cu cele de jos. Este important să evităm confuzia dintre virtualitate şi anihilare; în această procesie teo-cosmică circulară nu intervine ceea ce ar însemna moarte ca atare. Distincția între manifest şi nemanifest are aici mai multă relevanță; esența naturii divine este manifestă în sine, dar nemanifestă ca atare în corporalitate; esența corporalității e manifestă în sine, dar nu şi în divinitate. Acest dualism esențial întreține o relație dialectică între actualitate şi virtualitate în sinteza teo-cosmică. Corporalitatea se actualizează în esența naturii specifice pe seama stăruinței latente a divinității, sub forma atributelor analogice. Virtualitatea este starea de conservare nemanifestă a integrității ontologice a unei substanțe, a stării de identitate negativă. Ca relație teo-antropică se poate susține că omul în umanitatea lui este cu atât mai specific, cu cât divinitatea îndură în el reducția virtuală, şi că re-actualizarea divinului instituie teoza progresivă, procesul coincidenței personale teandrice. Dacă admitem ca imperativă nevoia de revenire a sufletului la divinitate, atunci calea regală nu este cunoaşterea cât iubirea; revenim aici cu specificații suplimentare privitoare la rostutile erosului ficinian care, în mod incontestabil, reprezintă una dintre cele mai subtile sinteze a platonismului cu creştinismul. Aşadar calea de acces a sufletului către divinitate se deschide prin funcția erotică:

...ne reîntoarcem în Ceruri, nu prin cunoaşterea lui Dumnezeu, dar prin iubirea lui[1].

In esența lui, actul cunoaşterii presupune detaşarea analitică față de obiectul vizat, astfel încât structurile subiectivității să altereze într-un grad minim comportamentul acestuia; această exigență metodologică rămâne totuşi doar un imperativ ideal, căci în mod real obiectul cunoaşterii este mai mult construit decât recunoscut. însăşi

ideea generală de obiect al cunoaşterii este o construcţie subiectivă care, pusă în aplicaţie, duce la selecţia unor impresii senzorial-intuitive şi considerarea lor ca structuri existente în sine. Trebuie să creditǎm aici, cu o economie maximă a certitudinii, axioma solpsistă conform căreia existenţele sunt percepţii obiectivate, fără ca prin asta să pledăm pentru teza înfumurată că orice realitate extrasubiectivă ar fi iluzorie. In structura ei relaţională esenţial diferită de cea a cunoaşterii, iubirea presupune implicarea esenţială a subiectivităţii în natura *obiectului* şi funcţionarea împreună cu acesta ca un subiect obiectivizat ori, tot atât de bine, ca un obiect subiectivizat. In iubire nu se admite esenţa diferită a celuilalt de mine însumi; ea este intersubiectivitate în modul celei mai intime coapartenenţe, dar, pentru o mai largă relevanţă, vom folosi conceptul de interpersonalitate. Actul iubirii este reducţia subiectivităţii reciproce la statutul persoanei, ridicarea umanului din postura arbitrarietăţii circumstanţiale şi funcţionarea ei în statutul coincidenţei cu divinitatea. Statutul persoanei rezumă felul în care esenţa divinităţii îşi capătă o noţiune în comprehensiunea umană. Reîntoarcerea prin iubire la Dumnezeu nu are aici sensul vreunei odisei transsomatice, sufletul nu călătoreşte de-a lungul unor straturi spaţial ierarhizate prin care ar degenera calitativ şi pe care luându-le în răspăr ar reveni la puritatea pierdută. Alegoria călătoriilor sufleteşti exprimă numai contrarevoluţia psihică ce însoţeşte ensomatoza sau, altfel spus, reducţia virtuală. întoarcerea la Dumnezeu este de fapt redobândirea puterii de manifestare a calităţii divine, restauraţia funcţională a sufletului teomorf. Iubirea ca act înseamnă a fi în manifestarea divinului, a comunica esenţa acestuia în ipostas ca gen. Gradele intensive ale iubirii constituie implicite nivele de devirtualizare ale esenţei divine în manifestările sufleteşti, ceea ce într-o proiecţie cosmologică instituie ierarhiile Erosului:

Locurile celor care şed la ospăţul ceresc corespund de asemenea treptelor atinse de cei care iubesc^.

Participarea la statutul iubirii configurează totodată esenţele atributive cele mai definitorii pentru sufletul ca atare. Felul atributului celui mai iubit instituie felul participaţiei la natura divină şi totodată gradul de afinitate cu alte suflete. Cei iubitori de frumos participă într-o instituire comunitară la Frumuseţea divină, ei se regăsesc împreună în actul acelei participaţii. Felul iubirii devine temelia pe care se constituie criteriile unei comuniuni. Comuniunea se exprimă printr-o dublă valenţă; mai întâi este comuniunea cu cei asemenea în iubirea omogenă, iar în al doilea rând, comuniunea coparticipativă a asemănă-

torilor cu Genul fiinţei divine pe care se sprijină statutul iubirii lor. Sufletul participă la divinitate prin ceea ce iubeşte în el în gradul cel mai înalt: Frumuseţe, Dreptate, Adevăr, Bunătate etc. Atributele specifice divinului, în măsura în care ele devin pretexte pentru comuniunea participativă a sufletelor, permit constituirea tot atâtor ordine diferite în manifestarea esenţei lor cosimpatice, adică în manifestarea prin corespondenţa adecvată a atributelor. Astfel manifestându-se sufletele devin şi tot atâtea forme teofanice încorporabile în substanţa cosmică. Cele trei cercuri cosmice îşi primesc calităţile definitorii pe măsura vehiculării atributelor divine de către vectorii sufleteşti şi se conservă ca atare numai pe seama actualităţii circuitului sufletesc; întregul cosmos e doar o eflorescentă a atributelor divine ce şi-au găsit în suflet cauzele motrice.

Cunoaşterea este dată de gradul de conformitate a sufletului cu virtuţile naturale ale obiectelor simple sau compuse. în sfera naturalului sufletul întâlneşte doar diversitate de obiecte compuse. Diversul obiectual îşi găseşte corespondent simpatic în obiectualitatea corporalului ce se transmite în mod contagios apetenţelor disponibile ale sufletului încorporat, născându-se astfel comunicarea perceptiv-senzitivă; calităţile obiectuale acţionează numai asupra acelor structuri corporale care deţin elemente identice ca natură sau asemănătoare ca gen; bunăoară văzul se naşte prin corespondenţa elementelor luminoase din privire şi lucrul exterior, auzul se naşte pe seama corespondenţelor mijlocite de aer, gustul pe seama apei, pipăitul pe seama pământului. Elementele fizice compuse suscită prin prezenţa lor o suită de reacţii corespondente care, preluate de suflet, duc la naşterea cunoştinţelor empirice. Cunoaşterea superioară însă nu derivă dintr-o relaţie cu corporalitatea, ci numai dintr-o relaţie izomorfic corespondentă între sufletul raţional şi intelectul divin (Mintea angelică). Raţiunea însă este deţinută ca şi calitate difuză în toate formele senzorial-perceptive, aşa cum calitatea divină este deţinută în modalităţi diverse de către toate formele cosmice. Atât cunoaşterea sensibilă cât şi cea raţională devin forme actuale în temeiul unei similarităţi cosimpatice, legea absolută a structurii relaţional-cosmice. In forma ei originară, iubirea se defineşte ca atracţie a corespondenţelor cosmice; ca motivaţie apetenţă, însă substratul originar al iubirii este suplimentat de calitatea Frumuseţii. Frumuseţea este ceea ce stârneşte punerea în act a potenţialităţii iubirii dăinuind în esenţele lucrurilor corespondente. Toate esenţele fiind însă forme ideale, rezultă că adevărata frumuseţe se împărtăşeşte ca raport sufletesc, anume prin strălucirea arheilor în

lumina supranaturală a sufletului. Dar în mod şi mai profund, Frumuseţea este întotdeauna modalitate a strălucirii chipului dumnezeiesc:

Puterea divină ce este deasupra totului îşi dăruieşte generos lumina sa Universului, îngerilor şi sufletelor pe care ea le-a creat ca unor făpturi ale sale; şi în această rază a ei stă esenţa din care poate să rodească zămislirea oricărui lucru. Raza divină zugrăveşte adânc în aceste trei ordine de existenţă, care sunt cele mai apropiate de Dumnezeu, ordinea lumii întregi; şi o zugrăveşte aici cu mult mai limpede decât în materia lumească: de aceea este mai limpede acea imagine a Lumii pe care o vedem întreagă în îngeri şi în suflete, decât care ni se arată dinaintea ochilor[4].

Gradul de proximitate cu Dumnezeu decide, pe de o parte, gradul de asemănare cu esenţa lui şi, pe de alta, capacitatea conservării esenţei acestuia printr-un transfer iradiant. Pe măsura îndepărtării iradiante a frumuseţii dinspre centralitatea divină către materia lumii, calitatea esenţei specifice îndură o progresivă ocultare până la a deveni imperceptibilă în esenţa corporalităţii pure. Frumuseţea transparentă în corpuri rămâne doar o cauză analogică a percepţiei frumuseţii sublimate. Actul sublimării constituie preluarea analogonului frumuseţii corporale şi străbaterea *în răspăr* a drumului către centrul luminii originare prin cele trei sfere cosmice. Esenţa sferelor se obiectivează în continuitatea razei luminii divine, care însemnează forme diferenţiate ale frumuseţii pe măsura calităţilor disponibile în substanţa fiecăreia; actul înseminării luminoase face ca în minte să devină potenţiale toate ideile, în suflet toate noţiunile, iar în corp toate formele, adică lumina divină are capacitatea comunicării integrale într-o succesiune diferenţiată de forme şi într-o sumă nedefinită de indivizi. Fiecare idee aduce în minte posibilitatea înţelegerii tuturor celorlalte şi a Ideii ca mod absolut, fiecare noţiune aduce în suflet posibilitatea reprezentării tuturor celorlalte şi a Noţiunii ca absolut, fiecare formă aduce corpului posibilitatea transmorfozei. Fiecare idee deţine reflexele pasive ale celorlalte idei şi instituie în minte posibilitatea ca ele să devină active; fiecare idee este modalitate saturată a idealităţii ca atare, este un drum deschis către asumarea deopotrivă a pluralităţii diferenţei şi a unităţii identice. Prin analogie cu vizualitatea putem admite că, aşa cum numai pe seama luminii solare percepem toate formele şi culorile naturale, înţelegem toate ideile în acţiunea Ideii ca principiu al idealităţii. Ideea induce principiul idealităţii în forma tuturor ideilor dând astfel măsura

specifică tuturor operaţiunilor mentale; corespondenţa esenţială dintre Mintea angelică şi cea umană întemeiază posibilitatea actualizării principiului idealităţii în operaţiile mentalului uman; mai întâi idealitatea angelică răsădeşte un principiu de idealitate în mintea omului, pentru ca apoi ideile să capete conţinut pozitiv activ, act care declanşează fhcţionarea co-ordonată a celor două structuri mentale. Mintea angelică şi cea umană apar atunci ca două oglinzi vii ce-şi reflectă la infinit aceleaşi forme asumate în măsură egală.

In Mintea angelică toate formele sunt expresii diferenţiate ale unicei Frumuseţi absolute ce se păstrează aici nealterată; alterarea survine numai în mentalul uman a cărui funcţionalitate e împovărată de esenţa materialităţii opace. O dată cu asta se iveşte ca fapt neasemănarea. Din esenţa iubirii face parte faptul de-a se manifesta doar pe seama frumuseţii, prin regăsirea acesteia în formele întrupate. Insă de vreme ce materialitatea necesară întrupării alterează calitatea modelului ideal şi potoleşte strălucirea frumuseţii divine, orice obiect natural ne apare, în cel mai bun caz, ca o mască a frumuseţii iar nu o icoană strălucitoare. Reacţia sufletului la această prezenţă privativă în raport cu frumuseţea este un amestec de iubire şi ură; iubire întrucât bănuie prezenţa chipului divin sub acea mască şi ură, întrucât masca ascunde în mod ostentativ adevărul acelei frumuseţi. Masca e reprezentarea unui chip absent. In faţa măştii survine o atitudine de expectaţie neliniştită, atâta vreme cât se scontează ridicarea ei şi revelarea adevăratului chip; însă când se constată că masca însăşi este chipul adevărat, fascinaţia expectativă pregătită drept răsplată a pariului vizual se schimbă în dispreţ. Chipul înscris în propriul suflet nu-şi primeşte corespondentul natural, şi această frustrare afectează creditul acordat chipului divin apriori admis ca model. Constatarea că cel ce se află în faţa ta e un simulacru steril al unui chip aşteptat insinuează intuiţia neasemănării esenţiale între natura sufletească şi cea corporală. Corporalul nu oferă sufletului imaginile frumuseţii scontate:

...noi iubim mai întâi pentru că ne este drag chipul Părintelui nostru; apoi iubim pentru că înfăţişarea şi figura armonioasă a omului corespund întocmai modelului sau esenţei adevărate a genului omenesc pe care sufletul nostru le-a primit de la Creatorul întregului şi le păstrează în sine. Astfel, dacă imaginea omului din afara noastră, pe care simţurile ne-o dau şi care pătrunde în suflet, nu corespunde acelei imagini a omului pe care sufletul nostru o poartă în el de când

există, atunci îndată ea ne displace şi fiind urâtă naşte în noi ura. Dacă însă ea corespunde imaginii pe care o purtăm în noi, ne place îndată şi o iubim fiindcă este frumoasă[5].

Fragmentul de mai sus explică fundamentele celor două stări generice ale sufletului:iubire şi ură. Iubirea se naşte în raport cu un obiect asemănător chipului divin preconținut ca impregnare arhetipală, în timp ce ura, în raport cu un obiect neasemănător acestuia. Sufletul, în virtutea moştenirii esenței divine, nu poate iubi decât ceea ce se aseamănă divinității, pasiunea lui este generată ca simmorfoză; tot ceea ce nu se aseamănă devine pricină de ură. Capacitatea validării asemănării şi neasemănării cu divinitatea este dăruită sufletului prin naşterea lui; totuşi, de-a lungul coabitării cu substanța corporală această capacitate se estompează ori chiar se pierde; iubirea şi ura lui devin din acest moment aleatoare. Calitatea luminii poartă în sine calitatea frumuseții pe care o întemeiază structura obiectelor corporale o dată cu însufelțirea şi rămâne evidentă atâta vreme cât sufletul se păstrează în calitatea luminii. Frumusețea devine recognoscibilă prin recurs la calitatea luminii prezente în formele obiectuale, noțiuni şi eide, dar deopotrivă şi în calitatea luminii vizibile şi inteligibile cu care operează sufletul. Este frumos ceva pe care în mod originar Dumnezeu îl pune în lumina creației şi pe care recunoscându-1 ca atare sufletul îl repune în lumina înțelegerii participative; sufletul nu recunoaşte frumosul printr-o detaşare analitică, ci ca participație la prezența lui în sferele creației. Felul recunoaşterii se constituie, prin participarea la el a unui proces de în-frumusețare, ca devenire în calitatea Frumosului. Se petrece o triplă obiectivare participativă în care sufletul îşi asumă calitatea frumuseții noetice în idei, apoi aceea a frumuseții corespondente adevărului notional şi, în al treilea rând, frumusețea pasageră a formelor naturale.

Prin facerea lui în suflet este aşezat modelul operativ al recunoaşterii structurilor frumuseții; procesul recognitiv actualizează măsura rezidentă în suflet în vederea validării gradului de asemănare şi corespondența cu chipurile frumuseții întâlnite în sferele creației. Iubirea survine pe măsură ce modelul rezident îşi găseşte analogicii împreună cu care, pe măsură ce-i întâlneşte, sufletul construieşte rețeaua simpatiei elementelor întru calitatea frumosului; elementele

necorespondente sunt focalizate printr-o reacţie opusă, sufletul recuzând acele structuri ce nu-şi găsesc măsură în modelele rezidente, repulsie disanalogică în temeiul căreia se instituie reţeaua antipatiei elementelor în raport cu Frumosul. Urâtul şi ura rezidă în structurile disanalogice; sufletul, în virtutea investiţiei genetice, nu are capacitatea de a iubi decât elementele în care se conservă modelele arhetipale, căci în ele recunoaşte structuri teofanice. Gradele urâţeniei depind direct de gradul de disanalogie al unei structuri obiective în raport cu modelul rezident. In Natură toate obiectele recognoscibile deţin grade disanalogic-analogice; sunt adică combinaţii probabilistice între Frumos şi Urât. Numai sufletul pur ca şi divinitatea deţin măsura nealterată a Frumuseţii şi deopotrivă putinţa Iubirii ca măsură a năzuinţei spre Frumuseţe:

Raza strălucirii divine (...) a pus în înger şi în Suflet modelul înfăţişării adevărate a omului, care trebuie plăsmuit în perfecţiunea lui; dar faptul că omul este alcătuit din materia lumii, care s-a îndepărtat cu totul de făuritorul ei divin, face ca el să nu mai semene cu acea imagine desăvârşită a lui; (...) Iar figura acelui om care apare mai apropiată modelului său corespunde puterii lui Dumnezeu şi ideii îngerului, tot astfel cum corespund esenţei raţionale şi modelului pe care îl poartă Sufletul în sine. Sufletul recunoaşte această corespondenţă a armoniei lor; şi în această corespondenţă stă Frumuseţea; iar în această recunoaştere stă sentimentul iubirii[6].

Chipul recognoscibil al Frumuseţii se prezintă ca un proiect al puterii divine ce instituie arheii în intelectul angelic şi totodată esenţele raţionale în sufletul vehicul; imaginea frumuseţii trebuie să beneficieze de această triplă corespondenţă pentru a fi acceptată ca atare: să corespundă raţionalităţii, idealităţii angelice şi să deţină potenţa proiectivă a divinităţii. Dumnezeu ca principiu, proiectând modele ideal-formale pe care le împărtăşeşte îngerului, le trimite în obiectualitate sub condiţia raţionalităţii vehiculate în calitatea sufletului. Sufletul ca esenţă raţională capătă puterea recunoaşterii frumuseţii numai prin medierea naturii angelice a cărei proximitate cu principiul divin permite conservarea într-un grad prim a esenţei acesteia; natura angelică dezvăluie chipurile prime sau structurile teofanice originare în care apare Dumnezeu. îngerul este integral Faţă sau Chip al lui Dumnezeu căci esenţa lui este în totalitate Frumoasă. Chipurile luminii divine se arată sub atâtea Feţe îngereşti câte sunt necesare pentru ca

Frumusețea infinită să nu rămână nedezvăluită. Prin dezvăluire angelică Frumusețea lui Dumnezeu îşi împărtăşeşte^ lumina peste calitățile lucrurilor naturale dându-le forme şi măsură. în fiecare lucru ce poartă în sine grade ale Frumuseții sufletul întâlneşte fețele blânde ale îngerilor; întâlnirea stârneşte entuziasmul iubirii care face ca sufletul întâlnindu-se cu îngerul să-şi petreacă împreună în Lumina divină, să se încânte de Chipurile Frumuseții veşnice. Este uşor vizibilă în doctrina lui Ficino năzuința de împăcare a platonismului cu creştinismul; identificarea îngerilor cu eidele constituie compromisul major posibil al celor două doctrine. Idealismul platonician devine astfel suportul unei angelologii fundamentale, ceea ce, deşi reprezintă un fapt fascinant, rămâne în esență străin intențiilor elementare ale acestuia. Totuşi o concluzie tranşantă, în sensul opunerii radicale a naturii eidelor naturii îngerilor, ar fi la rândul ei imprudentă.

Capitolul 11 CRITERIILE

FRUMUSEȚII

Manifestarea iubirii se adecvează gradelor de reprezentare ale Frumuseții în ordinea cosmică; forma şi intensitatea ei depind de gradul de conservare a calităților divine în temeiul cărora se nasc corespondețele între modelele rezidente în suflet şi cele implicate în structurile obiective. Corporalitatea în toate modalitățile ei se comportă, în grade diferite, prin adecvație la esența ideilor. Corpurile sunt idei obiectivate prin intermediul Sufletului ca suport motrice. Sufletul care asigură obiectivarea ideilor mai reține şi posibilitatea validării corespondențelor sau necorespondențelor rezultate din obiectivare, adică a Frumuseții şi Urâțeniei în raport cu modelele. Corporalitatea are drept model al Frumuseții stuctura şi aşezarea Cerului, armonia elementelor componente, proporția dispunerii calităților şi umorilor corespondente, mişcarea circulară uniformă a sferelor. Cerul apare ca reprezentarea corporală a lui Dumnezeu şi totodată ca expresie a Frumuseții substanțializate.

Astfel în corporalitate Frumosul este:

a) armonie a liniilor şi culorilor realizată prin temperarea luminii în combinația substanțelor;

b echilibru între strălucire şi opacitate reflectat în obiecte vizibile;

c) calitatea limpezimii formei vizibile;

d) armonia dintre sunetele joase şi înalte în calitatea audibilă;

e) claritatea sonoră a formelor audibile;

f) armonia combinațiilor umorale livrate simțului gustativ, mirosului şi pipăitului;

g) frumosul senzorial se exprimă ca plăcut în raport cu neplăcutul, ca bun în raport cu răul;

h) opțiunile pentru frumusețea corporală pot fi numite judecăți apetitive de vreme ce măsura lor este dată de gradul în care expectanțele structurii senzoriale sunt afectate/satisfăcute prin reacție.

Impresia suscitată de calităţile naturale asupra simţurilor devine materialul pe care se elaborează analitic judecata apetitivă; ca trăsătură generică se poate admite că frumuseţea exprimată corporal e substituibilă prin satisfacţia senzorială a plăcerii. Nu poate fi frumos ceea ce displace în mod spontan aprecierii senzitive - ipoteza veracităţii experienţei senzoriale. Reacţia pleziristă în aprecierea corporalităţii se întemeiază pe structurile modelelor formale; întrucât orice element corporal se prezintă ca formă, el corespunde gradual apriorismului moştenit în suflet. Plăcerea resimţită ca atare este o reacţie a sufletului care, percepând calităţile obiectelor naturale, se exaltă în căutarea frumuseţii eidetice; proximitatea corpului plăcut întreţine atenţia orientată către natura arhetipală. Plăcerea nu are legătură directă cu corporalitatea; ea reprezintă din acest punct de vedere un transcendental. In plăcere se petrece o reacţie totalitară a dispoziţiei analitice sufleteşti pe seama revelării în corporalitate a rezidenţilor arhetipali; plăcerea recunoaşte în tensiunea manifestării ei implicaţia razei frumuseţii divine. Astfel nu mai apare smintită susţinerea că plăcerea confirmă teoza corporalităţii. Modul singular în care substanţa corporală poate resimţi prezenţa plenitudinii divine se exprimă în plăcere. Totalitarismul plăcerii exaltă natura corporală punând-o în ipostaza unei henestezii: capacitatea de a resimţi întregul lumii ca senzaţie. Henestezia[1] se petrece într-un act de sensibilitate maximă în care întreaga structură a corpului, încordată la cel mai înalt potenţial resimte întregul cosmic ca fiindu-i propriu; în henestezie corpul întreg este un senzor henoreceptiv. Dacă în sinestezie concură mai multe simţuri la naşterea unei senzaţii, în henestezie întreaga corporalitate se comportă ca un senzor complex a cărui activare înregistrează *trupul* cosmic sub forma unui câmp de plăcere/emoţie/senzaţie. Prin reacţia henestezică corporalitatea face parte ca reţea deschisă din totalitatea pleziristă, aşa încât disocierea metodologică receptor-receptat devine impracticabilă. In plăcere corpul este un receptor-receptat, un senzor-senzaţie; în henestezie totalitatea corporalităţii devine senzaţie pleziristă manifestată ca şi coincidenţă intensional-extensională a interior-exteriorităţii. Atâta vreme cât încă se păstrează ecuaţia interior-exterior se produce doar o senzaţie reactivă, un răspuns parţial senzitiv la calităţile exterior obiectivate.

Acea reactivitate particulară e facilitată de prezența unui mediu de contact: exemplu, lumina pentru privire, aerul pentru auz, apa pentru gust s.a.m.d. Calitatea senzației ordinare e dependentă de modul confluenței celor trei factori ea rămânând oarecum provizoriu adecvată; într-o măsură oarecare întotdeauna între receptor şi receptat rămâne o zare de inaccesibilitate. Insă ceea ce considerăm a fi henestezia realizează o confluență totală receptor-mediu-receptat în felul anume că, fără a-şi pierde funcția specifică, ele se comportă totuşi ca un singur organ omnisensibil. Comparația imediată care ar putea releva natura henesteziei ar fi cu *starea muzicală* a universului despre care vorbeşte D. Bohm. *Starea muzicală* este acea modalitate a continuumului cosmic în care prezența se percepe ca un sunet fără sursă şi fără vector; nu izvorăşte de undeva şi nu se îndreaptă spre ceva, el *este* în modul cel mai simplu. Astfel că distincția interior-exterior e inoperabilă, sunetul fiindu-şi deopotrivă gură şi ureche, cel ce rosteşte şi cel ce aude. Faptul auzirii nu e succesiv faptului rostirii ci concomitent-continuu, fără ca vreodată să înceapă, fără ca vreodată să înceteze; este un sunet implicit-explicit deopotrivă rezonând într-o schemă circulară infinitezimală. Cercul descris de relația rostire-auzire se petrece ca fapt continuu, părând totuşi a fi o sumă de instantanee circular infinitezimale.

Actul henestetic este cel mai bogat mod existențial posibil întrucât garantează accesul la Unitate ca Totalitate vrăjită de propriul miracol. Ca Act Pur henestezia poate fi socotită Mod generic de manifestare a Ființei; diversitatea atributelor e integrată unității henestetice, totalitatea diferenței e remisă integralității poliforme ca stare de *numinos* distribuit ca şi continuitate sau, în termenii fenomenologiei religioase, ca şi sentiment al grației.

Axiome:

1. Relația între un Eu şi alteritatea de orice fel este originar senzorială;
2. Evidența primă a Eului o constituie infinitatea diversă a obiectivității;
3. Infinitul divers e prima formă a cosmosului senzitiv;
4. Diferența originară este aceea dintre Eu şi integralitatea alterității obiective; diferențierile secundare survin ca recunoaştere a identității diverselor;
5. Relația este co-originară identității diverse;

6. Conştiinţa relaţiei derivă dintr-o aprehensiune senzorială; altfel spus, sufletul se arată mai întâi prin valenţele apetitiv senzitive şi mai apoi prin cele raţional-noetice;

7. Experienţa obişnuită atât senzitivă cât şi noetică înseamnă experimentarea diferenţei;

8. în experienţă se constituie *obiecte de reacţie,* la întâlnirea dintre Eu şi Lume;

9. Aceste obiecte dau măsura diferenţei obiective şi a inadecvaţiei comprehensive: Eu nu sunt celălalt de vreme ce-l experimentez, Eu nu-l înţeleg de vreme ce-l gândesc;

10. Mediumul experienţei facilitează dar şi alterează nemijlocirea relaţiei;

11. Mediumul este o Substanţă ale cărei atribute contaminează efectul reactiv Eu-Lume;

12. Spiritul are funcţie de medium, ceea ce devine element de *cenzură* (în modul blagian de înţelegere);

13. Experienţa înseamnă şi reducţia exterioritătii obiective la interioritatea subiectivă senzitiv/noetică;

14. Senzaţiile, stările, emoţiile, trăirile constituie *stări de reacţie;*

15. Henestezia înseamnă transcenderea relaţiei, depăşirea stării reactive;

16. Actul henestetic are un comportament pseudo-relaţional autonom;

17. In henestezie Unitatea se revelează ca interioritate explicită;

18. Metaforizarea actului henestetic se obiectivează în epifenomene: plenitudine, continuitate, totalitate.

Explicaţia mecanismului henestetic se află în doctrina platonicianăficiană a sufletului: întrucât prin creaţie sufletul se află distribuit în întreaga corporalitate cosmică servindu-i drept principiu motrice, se poate ca sufletul să resimtă integralitatea ca stare plenar-continuă şi, a doua ipoteză, întrucât sufletul omenesc participă continuu dar inadecvat la sufletul cosmic, survin diferenţieri relaţionale în temeiul cărora se gradează senzaţiile, emoţiile, stările noetice. Numai atunci când sufletul omenesc rezonează integral cu sufletul lumii ele se regăsesc în Unitatea naturală într-un mod asimilabil hologramei; fără nici o diferenţiere calitativă întregul şi partea coincid, interiorul şi exteriorul îşi sunt corespondente, participantul şi calitatea la care participă sunt totuna. Exprimându-ne într-o imagine frecvent cultivată de către Plotin, putem spune că ochiul, vederea şi văzutul devin în henestezie un Unic obiect totalitate henadică. A treia ipoteză explicativă cere

creditarea veracității naturii sufleteşti: sufletul este în natura lui bun şi capabil să perceapă frumusețea ca şi reflex al Frumosului categorial. A patra ipoteză se susține pe proximitatea dintre suflet şi divinitate, căreia îi serveşte drept oglinda vie prezentă în structura cosmică; iar ultima ipoteză aduce în discuție natura Formelor: acestea sunt *chipuri* ale divinității ce rezidă în suflet. Prin imaginile rezidente noi putem plăsmui formele lucrurilor, noțiunilor, ideilor:

Sufletul însă este prin natura lui capabil de a primi Frumusețea; cu deosebire pentru că el este spirit şi, ca o oglindă a lui Dumnezeu îi este aproape. Şi după cum am mai spus, străluceşte în el imaginea chipului divin[2].

Pe măsura strălucirii imaginea chipului divin generează imagini corespondente obiectivate conform naturii specifice în Minte, în Suflet şi în Trup. Astfel se nasc cele trei moduri ale ființei, ele fiind în esență moduri ale expresiei teofanice. Integritatea echilibrată a lumii se întemeiază pe strictețea legăturilor modalităților de expresie teofanică; superiorul devine rațiunea necesară a inferiorului: corpurile sunt ceea ce sunt şi în felul în care sunt prin necesitatea rațiunii sufleteşti; sufletele îşi datorează esența şi modalitatea naturii rațiunilor mentale, iar în minte însuşi Dumnezeu plăsmuieşte formele cărora le dă esență, mod şi lumină. Lumina ce generează formele, tot ea ie revelează frumusețea aprinzând încântarea în suflet, tot ea înfrumusețează sufletul stârnind pasiunea iubirii, entuziasmul către celălalt ca purtător al Frumuseții divine. în cauzalitatea ei iubirea apare prin exaltarea produsă de Frumusețe atunci când ea zămisleşte Formele în suflet. întreaga realitate a alterității este atunci percepută la nivelul strălucirii formelor genuine, astfel că subiectul îndrăgostit pare a fi căzut pradă unei viziuni tăinuite, care scapă ochiului *treaz,* îndelednicindu-se cu priveliştea nemijlocit accesibilă doar fericitelor făpturi zeieşti. îndrăgostitul vede lumea în strălucirea Frumuseții divine, recunoaşte în ea chipurile Lui, se încântă de ele şi le devine adorator:

... Frumusețea este un farmec viu şi de natură spirituală. Prin raza divină ea pătrunde mai întâi în îngeri, apoi pătrunde sufletele oamenilor şi în sfârşit ea apare în înfățişarea corpurilor şi în sunete; iar această grație ce este frumusețea turbură şi desfată sufletul nostru pe calea rațiunii, a văzului şi a auzului; şi prin desfătare ea ne răpeşte, iar prin aceasta ne simțim pătrunşi de flacăra iubirii arzătoare.*

Frumusețea este o categorie contagioasă manifestă în întreaga rețea a triadei cosmice. Circuitul razei creatoare are, pe lângă calitatea

genezică, şi pe aceea de dăruire a strălucirii, modalitate a frumuseţii în natura luminii. Ezităm a comite reducţionismul fizicist care consideră că raza de lumină şi strălucirea sunt doar modurile prezenţei obiectului solar. In primul rând raza de lumină este manifestarea epifenomenală a increatului divin ce instituie orizontul vizibilului, lumina ce învăluie ca o perdea chipul ascuns al Lui, lumina mistică ce s-a arătat în viziunile numinoase ale sfinţilor. Această lumină prezervă în cel mai înalt grad originaritatea şi integralitatea atributelor divine, frumuseţea fiind prima notă a exteriorităţii ei. Expansiunea razei, pe măsură ce instituie formele creaţiei şi aprinde o strălucire specifică fiecărui univers, îndură şi o estompare gradată a intensităţii strălucirii frumuseţii. Astfel numai Mintea angelică deţine în mod relevant frumuseţea divină; în suflete ea pâlpâie învăluită cu umbrele pasionalităţii pentru ca în reţeaua corporalului să fie învinsă de întuneric. Fenomenul degenerării luminii creatoare e însoţit de modul degenerării contagiunii categoriei Frumosului. Vehicularea contagioasă a luminii distribuie, pe lângă calitatea frumuseţii, şi farmecul purtător de eros; măsura putinţei iubirii ţine de măsura distribuţiei strălucirii în formele cosmice. Iubirea celestă şi ferită de oscilaţiile arbitrarietăţii apetenţe o resimt şi ocrotesc în inimile lor luminoase doar îngerii, cei dintâi locuitori ai Minţii divine. Iubirea îngerească e mai mult o desfătare noetică în preajma chipului divin, căci ceea ce ei iubesc totodată văd şi cunosc; contemplaţia divinului este garanţia acţiunii bune şi a îndeletnicirii cu adevărul, îngerul iubeşte adevărul întrucât îl precunoaşte şi întreaga lui corporalitate se compune din natură luminoasă; în Mintea angelică lumina încă nu e alterată, formele noetice sunt pure şi deplin strălucitoare. Ca mod de fiinţare îngerul este un *organ* vizionar; el vede încontinuu chipul divin în virtutea corespondenţei naturii luminoase şi a continuităţii sinergice. Oriîncotro ar privi îngerul îl vede pe Dumnezeu de vreme ce Dumnezeu este chiar lumina privirii lui. îngerul este ca un ochi peste care pleoapele nu cad niciodată, care dăinuie fermecat în viziunea divinităţii. Calităţile lui se dobândesc în exerciţiul viziunii: divinitatea, strălucirea, frumuseţea, adevărul, perenitatea, dragostea. Obiectul viziunii îşi manifestă atributele în natura îngerului vizionar printr-o continuitate a razei luminoase; raza deifică întreaga structură a triadei cosmice, dar numai în elementul angelic ea este viziune; în cel

sufletesc eă devine cogitaţie conceptualizată, iar în corporal pasionalitate aleatoare susceptibilă de a cădea în farmecul erotic.

In definiţia cea mai scurtă, Frumosul este puterea de a fermeca pe care formele cosmice o dobândesc şi o deţin prin vehicolul razei luminoase. Gradul puterii fermecătoare are drept complement reactiv aptitudinea *aprinderii* erotice. Cu cât lumina divină străluceşte mai intens, cu atât formele strălucirii stârnesc harul erotic. Calitatea erosului este întotdeauna corespondentă prezenţei străluciri, astfel că Frumosul se dezvăluie în mod continuu şi neocultat îngerilor şi erosul este în mod fundamental un fapt-de-a-fi-angelic. îndrăgostitul, cel care stăruie în farmecul Frumosului, cunoaşte prin accident calitatea stării angelice, resimte ca *înălţare,* ca *înaripare* propria prezenţă. Iubirea devine comportament epifenomenal angelic, în iubire se reface provizoriu candoarea numinoasă, plină de avânt celest şi vizionarism fermecat a lumii angelice. Deci asumarea frumuseţii presupune dobândirea prealabilă a angelicităţii. Doar îngerul poate contempla frumuseţea iar omul o poate face în mod accidental prin învestitura angelică. Actul estetic e decis de aceste două condiţii: prezenţa strălucirii luminoase în obiect şi prezenţa aptitudinii erotice în contemplator. Farmecul numinos ce se iveşte înseamnă infinit mai mult decât aşa-zisele judecăţi de gust ale esteticilor convenţionale. Farmecul înseamnă, în investiţia angelică, prezenţa contemplativă în faţa divinului, stăruinţa exaltată în calitatea Frumuseţii, regenerarea naturii divine, este în fapt en-teoză. îngerul şi Dumnezeu sunt împreună fără delimitări sau cenzură în Unitatea de natură a Luminii. Această fiinţare a distinctului în indistincţie constituie Actul pur henestetic.

Raza luminoasă divină devenită atribut specific dezvoltă un comportament relativ autonom la nivelul fiecărei forme cosmice. Conform structurii lui şi în funcţie de corespondenţele cosmice mereu active omul dezvoltă vehicolul razei mai ales prin erotism. în inima omului se află centrul hegemonie corespondent divinităţii unde stăruie principiul luminii metacosmice. De aici ea iradiază prin spiritele sangvinice care străbat întreaga reţea corporală, găsindu-şi în privire mediumul comunicării erotice. Ceea ce suscită entuziasmul erotic e reminiscenţa chipului angelic în înfăţişarea omenească, chip abia întrezărit care provoacă jubilaţia unei căutări neliniştite. Pe măsura

căutării, angelicitatea se dezvăluie pas cu pas de sub măştile omenescului devenind certitudinea îndrăgostitului; îngerul devine dar pentru cel îndrăgostit aducând cu el totodată lumina chipului divin. Cel pe care-l bănuieşte căutându-l mereu iubitul nu e masca din carne surâzătoare a celuilalt, ci e îngerul. Cu cât îngerul se lasă dezvăluit mai anevoios, cu atât drumul spre lumina divinului e mai istovitor dar şi iubirea mai glorioasă şi izbânda mai plină de merite. Frumusețea fascinantă a îngerului este în mod fundamental frumusețe noetică, strălucire eidetică, atâta vreme cât corporalitatea îngerului este integral luminoasă/numinoasă. Strălucirea îngerului transpare cu intensități inegale în toate formele cosmice eidetice, categoriale sau corporale. Restituirea frumuseții cosmice prin Investiția erotică garantează conversia corporalității în angelicitate. Strălcirea absolută a Frumuseții rămâne vizibilă doar în ochiul îngeresc; pe măsura contemplării erotice, umanul converteşte corporalul în eidetic suferind o progresie angelomorfică: îndrăgostitul care caută Frumusețea angelică a formelor devine el însuşi un înger pentru a fi în măsură să le vadă, pentru a merita destăinuirea chipului acestora. In raport cu umanul, angelicul joacă rol de hierofant, iar în raport cu divinul, rol de hermeneut. Contemplând chipul divin îngerul îl destăinuie omului.

Pentru ca cineva să devină iubit trebuie ca ideea/forma lui să preexiste în impregnare sufletească. Aşa numai se poate identifica propriul năzuinței erotice. Alegerea iubitului se face prin corespondența chipului obiectiv cu propriul formal; alegerea nu se întemeiază nici pe o pură judecată de gust, nici pe evaluări analitice ale calităților celuilalt. El este ales pentru că dintotdeauna de fapt s-a găsit în suflet. Alegerea doar confirmă perpetuitatea propriului formal:

...imaginea celui care este mai frumos dintre ei doi pătrunde prin ochi în sufletul celuilalt şi aici se acordă în întregime cu imaginea formată de când acest suflet a fost zămislit, şi care se află atât în vălul sufletesc al sufletului cât şi în miezul acestui suflet. Astfel lovit, sufletul recunoaşte ca ceva ce-i aparține imaginea aceluia pe care l-a întâlnit; căci ea este aproape în întregime asemenea aceluia pe care dintru început o poartă în el însuşi şi aşa cum a voit de atunci s-o mlădieze în materia corpului său, dar nu a putut s-o facă; acum el o suprapune îndată imaginii lui interioare(...) Apoi el iubeşte imaginea astfel refăcută ca şi cum ar fi opera sa proprie^.

Ideea/forma ce populează universul mentalului angelic se manifestă în suflet ca fantasmă/chip/imagine conform căreia se produce identificarea propriului în multitudinea obiectelor erotice. Fantasma constituie elementul seminal al fenomenologiei erotice; ritualul ca atare al regăsirii şi comuniunii este în fapt manipulare fantasmatică. M. Ficino reconstruieşte fundamentele magiei pe seama ontologiei erotice. Magia este operaţia cosmologică a Iubirii, (a se vedea lucrarea lui I.P. Culianu - *Eros şi magie în Renaştere,* unde se redefineşte în paradigmă ştiinţifică magia şi unde este dezvăluită şi reabilitată magia ficiniana şi bruniană[5]).

Aşa cum ideile/formele sunt zămislite în Mintea angelică prin raza luminii divine, şi fantasmele sunt produse în suflet prin acelaşi mijloc. Ele au o prezenţă necesară şi o identitate lipsită de orice arbitrariu. Identitatea sufletului e dată de aceea a propriilor fantasme, aşa cum identitatea Minţii e dată de propriile idei/forme. Fantasma decide elementul de rezonanţă magică a erosului, îl identifică, reconstruieşte în detaliu configuraţia lui originară. Forma fantasmatică îşi caută corespondemtul exterior care, fiind de natură corporală şi accesibil vederii, nu deţine o identitate totală cu obiectul fantasmatic. Obiectul corporal deţine doar indicii aproximative ale corespondenţei; pe seama acestora sufletul trebuie să plăsmuiască în imaginaţie un obiect integral corespondent, să convertească adică corporalul în sufletesc/eidetic/angelic, elementul obiectiv în element fantasmatic. Din această pricină se poate spune că, deşi iubitul a fost dintotdeauna propriu în mod fantasmatic îndrăgostitului, totuşi acesta din urmă trebuie să-1 nască, să-1 facă prezent în act: în prima fază obiectul iubirii este pur fantasmatic, sufletul vede un chip ce stăruie în sine fără să aibă vreun corespondent exterior. Fantasma e prima variantă a alterităţii erotice, ea este Tu-ul iubirii dar apartenent sferei Eu-lui. La nivelul structurilor sufleteşti logica identităţii obiective nu prea are aderenţă. Sufletele nu se identifică în modul cantitaitv/calitativ spaţio-temporal, asemeni lucrurilor. Astfel că un obiect sufletesc poate fi un Eu şi totodată să-1 deţină pe Tu în sine, fără ca acest Tu să reprezinte un accident al Eului. în sufletul Eu se află fantasma Tu; însă în fantasmă trebuie făcută distincţie între natura de fantasmă şi identitatea fantasmei. Ca natură fantasma aparţine Eului, însă ca identitate, întrucât exprimă un Tu, ea nu mai aparţine proprietăţilor Eului. Tu-ul este chiar identitatea alterităţii erotice apărând propriului naturii fantasmei ca

pricină de relaţie. Primul mod al relaţiei erotice este Eul naturii fantasmei şi Tu-ul identităţii ei. Prin fantasmă sufletul se lasă locuit de forma unei alterităţi, se complace în a fi *posedat* de Tu-ul imaginii proprii. Faza identificării exterioare a obiectului erotic nu afectează relaţiile originare. Alteritatea obiectivă aparţine naturii corporale accesibilă vizibilului. Chipul natural vizibil nu interferează cu fantasma, chiar dacă între ele există o corespondenţă. Lumina naturală a privirii e înzestrată cu imaginea preexistentă a fantasmei, dar nu alterează consistenţa imaginii naturale; îi suprapune doar fantasma care produce o contagiune vizuală conjuncturală, făcând ca pentru o vreme ochiul să vadă nu atât imaginea naturală, cât pe cea fantasmatică. Atâta vreme cât sufletul domină contagios corporalitatea, o manipulează prin *dictatura* fantasmatică, relaţia eu-tu are consistenţa numinoasă a fantasmei şi gestualitatea interpersonală capătă fundament transcendental; Tu-ul pe care îl zăreşte ochiul îndrăgostit rămâne atâta vreme Tu-ul fantasmei. Dacă însă se-ntâmplă ca acea contagiune vizuală să înceteze, ca fantasma să nu mai alimenteze privirea, Tu-ul va apărea ca un obiect exterior pierdut într-o alteritate brutală pe care nici o putere nu-l mai momeşte din răceala lui solitară. Tu-ul devine atunci avortonul unui erotism lovit de senectute, un simplu reziduu natural lepădat la marginea uitării.

Fiziologia relaţiei fantasmatice prezintă la M. Ficino o suită de detalii foarte rar întâlnite în cazul altor autori. Importantă este aici substanţa de transfer prin care corporalitatea devine spiritualitate. Sângele este acest element care, deşi are compoziţie corporală, este totuşi deţinătorul spiritelor. Fiziologia ficiniană merită înţeleasă ca o victorie repurtată împotriva dualismului rezidual din platonism şi neoplatonismul elenizat. Ficino reabilitează aici vechile doctrine magice legate de substanţa sangvinică; sângele este cel care întreţine viaţa, deci faptul de a fi animat, însufleţit, se datoreşte vehicolului sangvinic. Circuitul sângelui răspândeşte spiritele în întregul organism. Inima este centrul corespondent al soarelui. Aşa cum Soarele îşi pulsează lumina (spiritele luminii) către toate astrele - organe planetare patronate de zei - tot astfel inima pulsează sângele (spiritele corespondente celor ale luminii) către organele trupeşti - corespondente astrelor şi în rezonanţă cu zeii planetelor. In corpul omenesc se petrece o perpetuă operaţie corespunzătoare magiei solare:

în noi există fără îndoială trei lucruri: sufletul, spiritul si corpul. Sufletul şi corpul sunt de o natură cu totul deosebită şi ele se unesc între ele prin mijlocirea spiritului care este un abur foarte subţire şi foarte strălucitor care se formează prin căldura inimii din părţile cele mai subtile ale sângelui. De aici el se împrăştie în toate părţile trupului şi luând însuşirea sufletului o comunică corpului. Cu ajutorul siţurilor el prinde de asemenea imaginile corpurilor din afară...) Dar sufletul este prezent spiritului în orice parte, astfel că el vede cu uşurinţă imaginile corpurilor strălucind în el ca într-o oglindă şi prin aceste imagini el cunoaşte corpurile[6].

în raport atât cu trupul cât şi cu sufletul, spiritul suferă o anume indeterminare; nu este ceva riguros calificabil, şi tocmai din această pricină poate opera legătura dintre cele două, poate deveni mediu elemental de conversie. Calitatea lui elementală e reductibilă la natura eteric luminoasă ce se diseminează în toate părţile sufletului şi ale trupului. Are dublă prezenţă şi funcţie dublă; prezent în sânge, comunică prin dispersie calităţile sufleteşti, adică însufleţeşte întregul trup. Apoi devine receptor senzitiv în calitatea corporală, preia formele exterior obiective şi le transferă în simţuri pe care ulterior le converteşte în imagini/fantasme. Calitatea spirituală poate opera atât ca senzaţie cât şi ca imagine/fantasmă. Formarea senzaţiei are drept suport aprehensiunea obiectului prin imagine, receptarea lui ca formă obiectivată. In calitatea naturală, spiritul accede la calitatea eidetică, percepe formele naturale prin suscitarea formelor eidetice preexistente. Exterioritatea obiectului constituie pretext revelator al cosmosului eidetic. întâlnind corpurile, spiritul manifestă strălucirea până acum ascunsă a corespondenţilor formali, constată că lumea obiectelor a stăruit în mod formal în propria constituţie, dar abia acum s-a revelat. în spirit se pregăsesc corespondenţele eidetice ale tuturor obiectelor natural tangibile; actul relaţionării comprehensive cu lumea corpurilor trezeşte punând în act lumea formelor. Percepând corpurile, spiritul îşi activează reţeaua eidetică drept factor de comprehensiune; percepându-le, lucrurile încep să funcţioneze în calitate de forme arhetipale în spirit, găsindu-şi astfel înţelegere. Odată lumea corporalului resorbită comprehensiv în lumea eidetică, operaţiile spiritului nu mai funcţionează ca raport corp-spirit, ci se transferă pe un plan nou, spirit-suflet. Formele activate în spirit sunt remise sufletului ca şi conţinuturi ce se pretează la plăsmuire fantasmatică. Sufletul are un comportament

artistic imaginai; trebuie să construiască chipuri corespondente formelor eidetice livrate de către spirite, şi în aceste chipuri să se regăsească deopotrivă eidele şi corpurile. Fantasmele trebuie să fie, forţând puţin terminologia, corpuri eidetice. In fantasmă trebuie să se regăsească egal îndreptăţite şi Forma şi Corpul. Sufletul îşi joacă acum rolul de cosmos median, inferior Minţii angelice şi superior Trupului. Fantasma are consistenţa corporalităţii în substanţa sufletească, dar şi rigoarea eidetică; din universul inferior preia corporalitatea simplă iar din cel superior, formalitatea simplă. în perspectivă ontologică fantasma deţine o anumită plenitudine sintetică atât raportată la eide cât şi la corpuri; beneficiază de identitatea inalterabilă a formei cât şi de determinaţia corporalităţii simple.

Revenind la relaţia erotică Eu-Tu, putem preciza că identitatea fantasmatică a Tu-ului, conform celor angajate mai sus, posedă o investiţie excesiv ontică, raportat la obiectualitatea lui exterioară; adică erosul fantasmatic e permanent, în vreme ce acela pur mundan e cvasiaccidental. Destructibilitatea şi alteraţia corporală afectează şi calitatea erosului mundan. Abia în fantasmă e recuperată infailibilitatea erotică:

Şi în timp ce sufletul priveşte, el plăsmuieşte în sine, prin propria sa putere, imagini asemenea celor văzute şi chiar mai limpezi decât ele, iar această plăsmuire se cheamă Imaginaţie sau Fantezie. Memoria păstrează imaginile plăsmuite aici. De aceea ochiul intelectului este îndemnat să privească ideile universale ale tuturor lucrurilor pe care le conţine în sine. Şi astfel, Sufletul, în timp ce priveşte prin simţul său pe un om oarecare şi cu imaginaţia îl plăsmuieşte în mod universal prin ideea sa înnăscută, contemplă totodată cu intelectul natura şi esenţa comună a tuturor oamenilor[1].

Universalitatea eidelor se conservă în universalitatea fantasmelor. Imaginaţia funcţionează ca mecanism ce preia senzorial/vizual chipul corporal şi conform unui premodelaj eidetic, având calitate de universal, confecţionează o fantasmă adecvată universalităţii. Fantasma concentrează toate determinaţiile posibile ale unei forme generice; diferenţele specifice corporalităţii sunt sublimate prin plăsmuirea fantasmatică şi transmutate în atribute generice comune (ex: toţi oamenii se regăsesc în fantasma unui om).

In sinteză:

a) fantasma este o formă generică;

b) fantasma este o sinteză între eide şi corpuri;

c) forma fantasmei se află în eidetic;

d) conținutul fantasmei se află în corporal;

e) fantasma e astfel corp eidetic;

f) prin senzorialitate spiritul receptează obiectul fantasmei;

g) prin intelect spiritul găseşte modelul eidetic al fantasmei;

h) prin imaginație spiritul plăsmuieşte forma sufletească conform eidelor;

i) prin memorie spiritul păstrează fantasma în actualitate;

j) genul fantasmei corespunde genului eidetic;

k) specia fantasmei corespunde speciei corporale;

1) identitatea fantasmei este infinită întrucât este gen universal;

m) toți indivizii se pot regăsi în identitatea fantasmei; individualitatea multiplă se regăseşte în generalitatea unică simplă;

n) fantasma are proprietatea de a se ipostazia cu intensitate egală în oricare dintre indivizii genului ei;

o) fantasma erotică este o individuație contingență;

p) fantasma e ceea ce din eide nu se converteşte în conținut pur *național, forma* ideii; în Suflet fantasmele au funcție organică aşa cum au eidele în Minte;

r) cunoaşterea fantasmei se petrece în modalitate intelectuală; eidele pure sunt forme goale în vreme ce obiectele pure sunt corpuri oarbe; în fantasmă eidele se întrupează, iar corpurile se ilumineză.

Fenomenologia erotică reface integral traseul razei divine de-a lungul sferelor cosmice; în relația Eu-Tu sunt implicate corporalitatea cosmică, Sufletul lumii şi Mintea angelică prin corespondența magică Antropos-Cosmos. Eu şi Tu sunt de fapt principiile fundamentale ale universului şi relația erotică este veşnicul ritual îndurat de un univers fundamental dualist. Eu-relație-Tu constituie ecuația maximă a cosmosului imanent. Faptul simplu al vederii, cu care debutează ritualul erotic, declanşează conversia radicală a razei luminoase divine dinspre corporal înspre divin:

... raza Frumuseții care este belşug şi este Părinte al iubirii are puterea de a se reîntoarce acolo de unde a venit; şi întorcându-se, ea trage cu sine şi pe cel care iubeşte. Desigur această rază care a coborât mai întâi din Dumnezeu şi apoi a trecut în Mintea angelică şi în Sufletul lumii ca prin materia sticlei, şi din Suflet a trecut uşor în corpul pregătit să o primească, acum ajunsă în corpul plin de armonie îşi aruncă afară strălucirea ei care, caprin nişte ferestre transparente, se împrăştie prin ochi îndeosebi; pe dată ea se avântă în văzduh, şi

pătrunzând în ochii celui care priveşte, îi răneşte sufletul şi-i aprinde dorinţa; astfel ea trage sufletul şi dorinţa celui rănit mai întâi spre corpul celui iubit, apoi spre Sufletul lumii şi în al treilea rând spre Mintea angelică; în sfârşit, în al patrulea rând le atrage spre Dumnezeu care este originea cea dintâi a acestei raze strălucitoare.*

Ceea ce înseamnă strălucirea în natura luminii, înseamnă frumuseţea în natura corporalităţii şi armonia în natura relaţiei - un exces, un plus de fiinţă, o prezenţă debordantă. Strălucirea manifestă plenar calităţile luminii, frumuseţea pe cele ale corporalităţii şi armonia pe cele ale relaţiei. Fără strălucire lumina este săracă, conţine privaţia, frustrarea, sterilitatea; întocmai şi corpul fără frumuseţe sau relaţia fără armonie. Excesul adus de strălucire, frumuseţe ori armonie fac fiinţa să fie pe deplin fiinţă, să se poată dărui, bogată de sine însăşi. Fiinţa devine astfel mai mult decât o pură prezenţă, devine dar, dăruire. A fi înseamnă a se dărui. Ontologia darului excede ontologia prezenţei în măsura în care strălucirea excede lumina, frumuseţea excede corporalitatea şi armonia excede relaţia. Categoria prezenţei se estompează în avantajul categoriei darului. Prin dăruire fiinţa iese dintr-o economie a echilibrului necesar, fiinţa numai rămâne doar ceva ce fiinţează; fiinţa devine ceea ce dăruieşte, străluceşte, iradiază cu dezlănţuită mărinimie. Fiinţa este prezenţă îmbelşugată; întrucât privaţia nu intră în analitica fiinţei, faptul de a fi îmbelşugată nu implică ideea de adaos, câştig sau dobândă a ceva anterior lipsă. Fiinţa îmbelşugată are prin aceea că dăruieşte; a fi, a avea şi a dărui sunt coapartenente. Fiinţa este întrucât are de dăruit, ea deţine posibilitatea dăruirii ca propriu act, dăruieşte fără a se lipsi de dar şi fără a-l ff căpătat în prelabil. Fiinţa fiinţează dăruind, astfel că se ivesc strălucirea, frumuseţea, armonia.

Darul strălucirii luminoase rezident în modalităţile armoniei corporale se trezeşte la vechea natură în strălucirea privirii. Natura ochiului redă razei divine posibilitatea strălucirii originare. Raza divină care-şi petrece strălucirea printre eide e pusă-n privirea ochiului să-şi petreacă printre obiecte gregare. Excesul de strălucire prezent în ea se proiectează asupra obiectelor, le învesteşte cu strălucirea proprie dându-le şi consistenţa eidetică rezidentă mereu în natura razei. Obiectele sunt preluate din naturalitatea lor şi transferate în calităţi eidetice. Ochiul sănătos vede întotdeauna strălucirea formelor pure, chiar dacă contemplă opacitatea obiectelor corporale. Vederea devine ea însăşi o vedere în exces. Văzând obiectele privirea realizează în fapt

formele, confirmă excesivitatea prezenței radiale în natură; realizând formele ochiul vede excesiv; formele sunt excesul darului asupra prezenței. Faptul vederii pure ce consonează ontologiei prezenței este sublimat în fapt al contemplației eidetice consonant cu ontologia darului. Contemplația eidetică sau ceea ce am numit vedere îmbelşugată are operativitate decisivă în relația contaminată erotic. Eu văzându-l pe Tu nu-l analizează conform obiectualității prezenței imediate, ci mai degrabă se fascinează de excesul strălucirii formei lui eidetice. Văzându-l îmbelşugat deja prezența lui devine strălucitoare, fascinația apare mai degrabă ca răsplată decât ca pricină. Tu-ul eidetic stăruie în originaritatea mereu proaspătă şi copleşitoare a lumii eidetice; Tu-ul corporal văzut prin cel dintâi are deja bogăția frumuseții divine. Ochiul ca organ al privirii îmbelşugate suportă în chiar actul privirii o transmutație naturală dobândind statut mtelectiv. Numai cu Intelectul se pot contempla eidele. Ochiul care văzând lucrurile realizează eide, activează corespondentul său discret numit *ochi al minții.* Operația contemplativă a ochiului minții realizează toate conversiile universale. In eide ochiul vede înțelegând adevărurile generice. Exercițiul erotic finalizat în conversia universală capătă o relevanță cognitivă primordială. A cunoaşte cu adevărat obiectele înseamnă a le vedea drept eide după ce s-a petrecut deja conversia radicală. Garanția empirică a împlinirii cunoaşterii o aduce transmutația ochiului privitor în ochi mental. Prin ochi întreaga corporalitate îşi recâştigă statutul eidetic, trupul devine idee în mintea lui Dumnezeu, natura-şi recâştigă strălucirea originară din lumea angelică. Prin cel pe care-l iubeşti converteşti cosmosul natural în cosmos angelic, redai naturii strălucirea luminii creatoare, cunoşti lucrurile aşa cum de la început au fost cunoscute doar de îngeri. Belşugul iubirii petrecut prin vedere devine belşug de cunoaştere. Lumina se întoarce din privire la Dumnezeu găsindu-şi originea şi răspândind peste făpturi frumusețea, în lume armonia, în intelect cunoaşterea, în suflet fericirea.

Capitolul 12

CE ESTE ADEVĂRATA MAGIE? CINE ESTE ADEVĂRATUL MAGICIAN?

Eroarea solipsismului empiric, reluată şi dezvoltată de idealismul german cu o eflorescentă conceptuală şi ideatică demnă de scolastici şi expusă cu o vervă mai indicată mediului culinar decât discursului ideatic, constă în prezumţia de necondiţionare a facultăţii reprezentative. Adică, lumea nu este aşa cum ne apare nouă întrucât nu avem acces nemijlocit la formele şi modalităţile ei. Lumea, ca fenomen, este condiţionată multiplu de structura noastră senzorială, analitică şi imaginativă. Lumea ar fi o suită de proiecţii subiective, ar avea configuraţia dată de facultăţile subiective de reprezentare. Nu avem acces la ceea ce este, nici la cum este lumea în sine, în mod obiectiv. Deci structura fenomenală accesibilă este integral condiţionată de subiect. Aşa par să stea lucrurile. Insă ceea ce s-a neglijat a fost investigaţia dacă subiectul îşi reprezintă necondiţionat lumea; există şi altă modalitate fundamentală de reprezentare a lumii? are subiectul libertatea de a-şi reprezenta oricum structura lumii ? care este atunci criteriul de veracitate al reprezentării? De vreme ce subiectul care îşi reprezintă lumea este deja o fiinţă în lume, condiţionată de structura şi rigorile ei, înseamnă că faptul reprezentării este deja oricând condiţionat. Adică eu îmi reprezint lumea astfel pentru că, fiind deja în lume, sunt condiţionat să mi-o reprezint ca atare. Prezumţia de necondiţionare a facultăţii reprezentative nu-şi mai păstrează valabilitatea. Reprezentantul se află integral condiţionat de structura unei lumi predeterminate. Răspunsul complet ar fi atunci: Lumea se prezintă aşa cum eu mi-o reprezint dar eu, fiind deja în lume în momentul reprezentării, nu mi-o pot reprezenta în alt chip. Nu există alte modalităţi fundamental diferite de reprezentare întrucât toţi reprezentanţii sunt angrenaţi în structurile aceleiaşi lumi. Nu există reprezentări singulare ale lumii; singurul criteriu de veracitate este concordanţa multiplă a reprezentărilor. Subiectul reprezentant, independent de aluviunile culturale cu care se nutreşte, este o sumă finită

de posibilităţi reprezentative. Reprezentarea are în vedere nu atât aspectele accidentale cât schema fundamentală a lumii. In această schemă intră cel puţin trei legi: cauzalitatea, relaţia şi identitatea. Pentru oricine, în orice timp şi în orice loc este evidentă apariţia cauzată a lucrurilor, faptul că lucrurile se află în anumite relaţii şi faptul că ele au identităţi diferite. Asta constituie nucleul elementar al oricărei conştiinţe filosofice. Omul nu poate să-şi reprezinte altfel realitatea oricât s-ar ambiţiona să nege legile enunţate mai sus. Omul îşi reprezintă un univers care trebuie să fie cauzal, relaţional şi identitar. Nici filosofia secolului XX reprezentată mai cu seamă de locvacitatea fenomenologilor n-a reuşit să depăşească criza solipsistă. Lumea rămâne în continuare un proiect subiectiv, o protenţie a ego-ului transcendental, un proiect lingvistic sau un dat empiric. Dacă, în continuare, lumea este un proiect subiectiv, atunci nu avem criterii pentru obiectivitate şi pentru cunoaştere. Toate axiologiile şi toate tipologizările sunt convenţionale. Utile eventual în perspectiva istorie-socială, dar nu mai mult. Astfel că, oricât de mult ne-ar leza acest fapt, trebuie să admitem că nu am depăşit mentalitatea străvechii Indii după care universul este Maya, o ţesătură a năzăriri omeneşti fără fundament real, o himeră ce întreţine patimile şi iluziile pelerinului sărman. De la sanyasinii pribegi până la Schopenhauer şi Husserl, în conştiinţa filosofică umană nu s-a petrecut nici o revoluţie demnă de interes; doar că modernii nu mai spun Maya, au născocit conceptul de o sobrietate filosofică înspăimântătoare spunându-i Fenomen. Lumea nu mai este Maya ci Fenomen. Nici acum nu pot înţelege în ce fel au gândit *ignoranţii* din grotele himalayene în maniera fenomenologilor europeni fără să fi avut parte de *revoluţia* kantiană. Universul reprezentării, cel fenomenologic, are aceeaşi constituţie magică pe care o are universul-Maya. Omul e blestemat să se mulţumească cu viziuni, să considere lume propriile fantezii şi să ucidă în numele unui adevăr întemeiat pe astfel de presupoziţii.

Marsilio Ficino este continuatorul unei tradiţii de gândire filosofico-religioasă pentru care magia se fundamentează ontologic; universul obiectiv, acela în care toţi trăim şi la care ne raportăm constant e structurat ca un mecanism magic, mai adecvat spus, ca un organism magic.

Condiţiile de realitate ale unui cosmos magic sunt:

1) Unitatea
2) Totalitatea
3) Organicitatea
4) Relaţionarea

5) Structura analogică,simpatică, sinergică şi simmorfotică
6) Continuitatea pneumatică
7) Eroticitatea.

Unitatea cosmică trebuie să fie structurată ca un organism viu, însufleţit, să aibă părţi reciproc corespondente, analogice, între care să fie posibilă atracţia erotică sau părţi non-corespondente care să favorizeze repulsia. Analogia şi disanalogia hotărăsc locul părţilor în unitatea relaţională:

... întreaga putere a magiei este totuna cu iubirea. Puterea magiei este atracţia reciprocă a lucrurilor unele spre altele prin asemănările ce sunt în natura lor. Părţile acestei lumi atârnă toate, ca părţile unei singure fiinţe, de o singură Iubire; astfel ele se unesc între ele prin natura lor comună (...) părţile acestei mari fiinţe, adică toate corpurile Lumii înlănţuite între ele îşi cer unele altora şi îşi împrumută reciproc naturile lor. Din această înrudire a tuturor se naşte iubirea tuturor; din această iubire se naşte atracţia tuturor între ele şi aceasta este adevărata magie[1].

Deşi individualitatea lucrurilor prezente este infinită, totuşi *natura* acestora e finită, genurile lor sunt limitate. Atracţia *naturală* este temelia celei individuale; între genurile lucrurilor există înrudiri elementale determinate de elementele originare. Pe de altă parte, atracţia naturală se datorează unicităţii organice a corpului cosmic străbătut de un unic suflet, animat de o unică Iubire. Unitatea organică a cosmosului se menţine în ordine prin prezenţa ubicuă a sufletului; mişcările diverse ce au loc aici alterează continuu suprafaţa lucrurilor fără a duce la dezagregarea lumii. Creditul major acordat Erosului ca principiu face posibilă întemeierea unei ipoteze cosmologice optimiste: dacă Erosul este atotputernic şi acţiunea lui e neîncetată, atunci Lumea este veşnică şi ordonată. Această ipoteză însă are un suport fragil căci există o forţă de repulsie cu caracter de principiu - Ura - şi care e în măsură, in extremis, să zădărnicească puterea erotică. Unii interpreţi, ca Jakob Boehme bunăoară, consideră că ura nu are statut de principiu, ci este doar o focalizare inversă a iubirii. Apoi, ipoteza optimistă intră în contradicţie cu miturile străvechi ale vârstelor cosmice, cu filosofiile ciclicităţii, cu ideea eschatologică şi totodată cu teoriile contemporane ale entropiei. Conform tuturor acestora în structura lumii există suficiente elemente destructive, viaţa nu este infinită,

sfârşitul reţelei cosmice existente este sigur chiar dacă e posibilă o re-naştere, o re-creare.

Genurile naturale ale lucrurilor sunt constituite astfel încât între ele acţionează un transfer contagios, *îşi împrumută reciproc naturile;* dacă la nivelul *naturilor* ar exista identitate riguroasă, atunci transferul n-ar avea mijloc de acţiune. Identitatea este relaţională, lucrurile doar în relaţiile precise în care stăruie prin apartenenţa la structura cosmică sunt ceea ce sunt. Sfera cosmică în care sunt implicate toate lucrurile şi relaţiile posibile, în mişcarea ei antrenează unicitatea relaţională a elementelor, astfel încât *acţiunea magiei este totuna cu acţiunea naturii*[1].

Armonia mişcării sferei celeste impune modelul armoniei relaţionale la nivlelul genurilor şi elementelor. La nivelul relaţiilor, forma esenţiala în care se ipostaziază armonia este reciprocitatea, interactivitatea unic orientată a forţelor şi a lucrurilor ce-şi corespund. Statutul reciprocităţii este decis de o distribuţie complicitară a puterii erotice în structuri duale; aici dualitatea este veritabilă, fiecare element este un individuat riguros, însă funcţia lui este integral relaţională, comportamentul lui e decis în funcţie de celălalt şi atitudinea dual ă e întreţinută de unicitatea erotică. Atracţia ca şi repulsia sunt deopotrivă tendinţe fundamentale ale reciprocităţii; j)rin ele se nasc individualităţile şi prin ele se schimbă şi dispar. In viaţa organică atracţia şi repulsia se comportă ca şi asimilaţie-dezasimilaţie.

Şi cunoscând iubirea reciprocă ce sălăşluieşte în natură trebuie să spunem că în întregimea ei ea are o putere magică (...) De aceea nu se îndoieşte nimeni că zeul Eros ar fi el însuşi un magician. Căci toate forţele magiei se găsesc strânse în Iubire...[3]

In modelul cosmologic ficinian unitatea relaţională e întreţinută de acţiunea razei divine; aceasta ex-centrează divintatea în creaţie şi o re-centrează în Iubire. Conversiunea treptată a corporalităţii în idealitate semnifică *înălţarea* prin raza divină, cea care întreţine în suflet iubirea. Cele trei trepte ale conversiei revelează aspectele iubirii. Primul converteşte corpul în suflet, al doilea converteşte sufletul în intelect (sau mental angelic), iar al treilea converteşte intelectul în dumnezeire. Astfel speciile cosmice apar ca fiind convertibile în Gen Ultim şi iubirea apare ca forţa conversiei totale. In ultimă instanţă, iubirea oricărui lucru devine iubire de Dumnezeu, a iubi înseamnă a converti deja obiectul iubirii prin cele trei trepte până la a-1 deifica. Nu există în mod fundamental decât iubirea deificatoare, iubirea lui Dumnezeu în lume şi a lumii în Dumnezeu:

Astfel îl vom iubi acum pe Dumnezeu în toate lucrurile, pentru ca la sfârşit, în timpul ce va veni, să iubim toate lucrurile în el. Căci dacă viaţa ne va fi astfel, vom ajunge la acea treaptă de unde-l vom vedea pe Dumnezeu şi toate lucrurile le vom vedea în el. Atunci îl vom iubi pe el în sine şi toate lucrurile le vom iubi în el.(...) Dar atunci ne vom întoarce la Ideea noastră şi vom fi din nou întregi, deoarece prin iubire ne vom uni din nou cu ea; se va vedea în felul acesta ca noi l-am iubit întâi pe Dumnezeu în lucruri, pentru ca apoi să iubim lucrurile în Dumnezeu; noi adorăm lucrurile în El spre a ne răscumpăra pe noi îndeosebi; astfel că iubindu-l pe Dumnezeu, ne-am iubit pe noi înşine.*

Iubirea lucrurilor ca deifore, adevărata manifestare a erosului magic, apare de bună seamă, pentru paradigma iconoclastă, ca fiind fundamental eretică. Reticenţa majoră a acesteia este să nu confunde dumnezeirea cu formele de manifestare cosmice, să nu admită unitatea esenţială dintre Dumnezeu şi lume. Dumnezeu trebuie, pentru a fi venerabil, să rămână întotdeauna un *dincolo.* Pentru Ficino magia este gestul fundamental teologic, iubirea manifestată ca năzuinţă integrală către Dumnezeu, unica ţintă a oricărui erotism, unica măsură a oricărei năzuinţe. Stăruinţa în iubire garantează stăruinţa în entuziasmul teomorfic, adică practicarea adevăratei magii. Oriunde în această lume se stârneşte entuziasmul erotic acolo Dumnezeu îşi trimite raza lui drept momeală şi imbold către cer. Căutându-şi în cer adevărata lui măsură omul se îndreptăţeşte ca semen al divinităţii. Ca unică măsură, Iubirea rămâne unicul judecător al prezenţei în fiinţă; rămânând stăruitor în iubire omul îşi merită divinitatea.

PARTEA A DOUA

Capitolul 1

PROBLEME ŞI CATEGORII SPECIFICE NEOPLATONISMULUI

Opinia lui Kojeve, susținută de altfel cu o spectaculoasă pedanterie didactică în *Essai d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne,* este aceea că ontologia neoplatonică, în special cea fundamentată de Plotin, este integral de factură pur platoniciană. Principiul plotinian, cel ce este Prim-ul în mod absolut îşi sprijină calificația pe aceea că orice poate fi conceput ca fiind se întemeiază pe el, este generat sau procede din el. Principiul, conform economiei autarhice, nu poate presupune un anterior; în unitatea incalificabilă a lui nu se poate institui categoria diferenței, a opoziției sau a distincției: *Se poate spune astfel că principiul prim este absolut omogen: pe de o parte pentru că nu există în el părți care să se distingă unele de altele şi să se opună totului ori numai să difere de el. Acest principiu este deci unul în acest sens că nu este în nici un fel diferențiat. Nefiind diferențiat în el însuşi el nu diferă nicidecum de el însuşi (...) El este deci întreg în sine însuşi prin aceea că este el însuşi un Tot*[1]. Ca totalitate nediferențiată Unul este unic şi în manifestarea procesuală unifiant, măsură a perfecțiunii şi realității. Unitatea şi Totalitatea coincid în principiu. Ontologia plotiniană se recomandă de la sine, prin conceptele definitorii, ca o teologie henoteistă. Henadele sunt divine/divinități ce populează un domeniu definit ca *dincolo* sau în afară

de configuraţia aparentă a cosmosului vizibil ca şi a spaţiului specific prestaţiei pur noetice. Deitatea lui Dumnezeu/Unul se dezvoltă discursiv în metoda apofaticâ, pe cale demersului negativ al cărui scop este operarea asupra intangibilităţii prin tăcere, apropierea de liniştea inefabilă a indicibilului, imersiunea integrativă a conştiinţei în zarea nemărginită a prenoeticului.

Ctitorii marilor sisteme filosofice şi de asemeni marile curente ale spiritului se disting atât printr-o metodă căreia-i încredinţează sarcina dezvăluirii explicite a cognoscibilului, cât şi prin categorii dominante al căror rol e să focalizeze întreaga reţea argumentativă, să susţină sistematicitatea demersului într-un fel de veghe tutelară aşa cum, în arhitectura sacră bunăoară crucea veghează trupul împietrit în cuvioasa tăcere a catedralei; deşi aparţine şi se sprijină pe *tupul* ei, crucea este mai degrabă un organ al cerului stând de veghe peste pământ, pecetea unei ordini infailibile, promisiunea unei solidarităţi transcendentale. Raţiunea întemeietoare a catedralei nu se află în pământ, nu este fundaţia de piatră şi mortar, nu stă dedesubtul trupului ci deasupra; raţiunea ei este cerul şi crucea e temelia prezenţei. Ea ocroteşte durerea mută a pietrei, aşa cum sufletul ocroteşte făptura învăluită în mrejele somnului. Pe pământ nu poate exista raţiune căci pământul e *în Cer,* se mişcă *în Cer,* e nutrit *de Cer,* tot ceea ce vieţuieşte pe pământ vine prin Cer şi se întoarce ca după un ostenitor exod acasă în patria cerească. Raţiunea pământului este Cerul, raţiunea catedralei este crucea, raţiunea tăcerii este Cuvântul. Prin cruce puterile raţiunii celeste *conspiră* la împlinirea ordinii pământeşti, pun la cale înălţarea şi mântuirea lui, conversia radicală a întunericului întru lumină, a fmitudinii întru nelimitare, a morţii întru viaţă. Dincolo de Cer este indicibilul; Cerul reprezintă icoana Unităţii, crucea este puterea unifiantă prin care Cerul purcede către pământ şi pământul e convertit/transmutat în celest, trupul catedralei e sinteză multiplă iar pământul de sub el, substanţa somatică eterogenă. Am recurs la această imagine nu pentru a altera sensul filosofiei neoplatonice, cât pentru a sugera structura ierarhică a raţiunilor cu care ei operează, sensul procesiei şi al conversiei, demnitatea pe care o ocupă categoria Unităţii şi chiar sforţarea specială a unora (Damascius) de-a trece şi domeniul acesteia printr-un salt în Indicibil. Exprimată printr-o imagine, filosofia neoplatonică este una eminamente celestă, Cerul/Unitatea devine raţiune maxim solicitată, cauză şi ţintă a tot ceea ce fiinţează *sub cer.*

Neoplatonismul operează cu o rețea luxuriantă de categorii, noțiuni şi termeni a căror semnificație pare uneori echivocă, plurală sau care oricum nu se menține identică semantic pentru toți gânditorii ce fac uz de ele; ceea ce vom încerca în acest fragment prealabil este prezentarea modului de folosire a celor mai familiare categorii, aşa cum ele au putut fi înțelese de-a lungul frecventării unui set limită de opere specifice. La Plotin şi Proclos categoria suverană este Unitatea, dincolo de ea nu există nici înțeles şi nici ființă; tot ceea ce ființează şi intră în ordinea inteligibilelor derivă din Unitate, se fundamentează pe ea şi o reprezintă modalizat. Damascius, în *Despre principii,* postulează o instanță situată anterior/superior Unului, instanță căreia nu-i putem elabora nici o analiză, nu intră în ordinea inteligibilelor - este vorba de Indicibil. Acesta nu poate fi denominat şi nici remis în mod facil non-unității; el se refuză gândirii şi înțelegerii aşa cum o va face mai târziu *lucrul în sine* kantian; lasă gândirea să-l caute, să-l împrejmuie, să înțeleagă că *ceva* este prezent dar nu-i permite să-l numească, să-l dezvăluie,să-i analizeze atributele. Indicibilul fascinează pe seama chiar a incomprehensibilității lui, seduce gândirea întrucât nu-i alimentează obsesiile sistematizatoare, reține atenția întrucât nu poate fi remis nici unui nume. Unul succedă în ordine ierarhică acestui Indicibil, este instanță secundă aici, nu mai ocupă statutul de Prim absolut pe care-l avea la Plotin şi Proclos. Unitatea are aici funcție mediatoare între Indicibil şi întreaga rețea discursiv-comprehensivă, este Primul numit, cel dintâi act categorial şi prima operă intelectivă. Paralel cu gândirea Unului apare problema identității acestuia cu totalitatea sau, în alt registru terminologic, alteritatea în raport cu Unu. Dacă nu tot ceea ce poate fi este Unul pur, atunci rămâne ca ceva să fie alteritatea acestuia, alteritatea de ființă, de mod, de act, de prezență. Admitem pentru desemnarea acestei alterități plurivalente categoria non-unității.

Miza majoră a intelecție neoplatoniciene constă în gândirea unității prin multiplicitate, a divinității în pluralitatea teofaniilor, a principiului în variația fenomenelor. Categoria prin care se încearcă păstrarea identității de esență a Unului cu multiplul este unifianta (sau henomenul). Ambele denumiri sunt la fel de indigeste pentru consumatorii de limba română, înainte de toate pentru că nu le-a asimilat, n-a operat cu ele şi nici cu semnificația lor. Se impune aşadar asimilarea în limbă a acestei categorii, omologarea ei şi numai pentru că nu

există nici una alternativă, pentru a înțelege locul de coincidență a ființei cu ființarea, a unității cu modalitatea. Termenul henomen poate fi preluat prin filiație directă cu acela grecesc folosit de către Damascius (to henomenon), el semnificând ceea ce arată, pune în lumină sau re-prezintă unitatea pe seama variațiilor modale, felul în care unitatea poate deveni aparență şi discurs. Celălalt termen, unifianța ar parveni mai degrabă prin limba franceză, având însă acelaşi înțeles. Am optat pentru acesta din urmă dată fiind obediența teoretică a culturii române față de cea franceză şi ținând cont de faptul că mulți termeni au fost astfel câştigați. Unifiantul (cel-ce-face-să-fie-unul) e primul inteligibil şi prima ființare, nediferențiat în esență de Unul dar proiectat către fenomen, unitatea ca ființare. Indicibilul, Unul şi unifianța reprezintă prima triadă şi prima ordine a inteligibilelor, modul suprem al intelecției. Problemele conexe triadei prime extind aria de gândire a principialității, suscită nevoia de lămurire a cunoaşterii şi cognoscibilității - ca exercițiu criticist analitic -, aceea a multiplului şi multiplicității, a procesiei şi a participației-participabil.

Indicibilul

Gândirea îşi păstrează relavanța comprehensivă atâta vreme cât obiectul de reflecție are atribute distinctive, conceptele întrebuințate drept suport comunicațional sunt univoc semantizate sau măcar disociabile de altele, cât obiectul de referință poate fi blocat în aria intelecției logice; dincolo de asta gândirea îşi pierde controlul asupra domeniului gândit, rămâne o formă de retorism locvace, vidat de orice conținut. Indicibilul trebuie indicat prin proximitatea inteligibilă cu totalitatea, modul integralității nedisociative, puterea integrativă nesintetică, totalitatea anterioară fo//-lor ca şi fiecăruia, anterioritatea radicală în raport atât cu unitatea, cât şi cu ființa şi cunoaşterea:

Noțiunea totului absolut nu este aceea de sistem, nu este coordonarea tuturor lucrurilor, sintaxa lor, căci în ele este încă gândită distincția părților. Este încă mai puțin universal sensibil: to pan. Neutrul plural este anterior neutrului singular. Ideea pură a

totului (...) înseamnă realitatea cea mai universală şi cea mai cuprinzătoare (...) Totul cuprinde fiinţa şi ne-fiinţa, ceea ce este dincolo de esenţă şi dincoace. Ea include materia. Totul este, cu limitele sale, inferior şi superior. §i totalitatea este ea însăşi o limită; ea nu este infinită, ea acoperă infinitul. Este cea mai înaltă dintre determinaţii dar este încă o determinaţie[2].

Instanţa primă a gândirii, chiar dacă ar fi indicibilă, trebuie să satisfacă exigenţa principialităţii, să fie Primul din toate punctele de vedere, să nu admită nici un fel de anterioritate, să fie, exprimându-ne retoric, anterioară oricărei anterioriţăţi, prim în raport cu orice primitate, principiu în raport cu orice principialitate, cauză în raport cu orice cauzalitate, prefiinţa oricărei fiinţe, prenoema oricărei noeme. In năzuinţa către Indicibil, gândirea îşi revelează atât curajul cât şi potentele imanente; curajul de-a nu se rezuma la cogitaţia atributiv-calificativă, de a tinde spre un mereu anterior, spre originaritatea pură, şi potentele stăruinţei în tentaţie, puterea de-a nu abdica de la acest vis nebunesc.

Dacă vrem să înţelegem Totul ca sinteză a toţi-lor atunci el nu poate fi principiu, nu poate fi originar şi unic. Totul însă nu este nici sumă a tuturor părţilor, nu este ulterior diviziunii, şi nici nu este integritatea părţilor sintetizate, cauza unifianţei lor. Totul trebuie gândit ca anterior toţi-lor, ca neavând nevoie de aceştia pentru a-şi constitui înţelesul; trebuie înţeles ca fiind unitate de principiu care nu admite o categorie complementară. Nu-şi găseşte întemeiere discursivă o categorie cum ar fi *non-totul* de vreme ce locul acesteia îl deţine alteritatea sau pluralitatea expresă. Totul e singura categorie care nu se pretează la duplicaţia prin complementar, nu admite simetria prin negaţie; astfel că Indicibilul poate fi înţeles ca totalitate. Insă întrucât nu se poate admite un anterior al totalităţii el poate fi gândit ca primitate; de vreme ce este prim nu în raport cu o serie ci în mod absolut, are şi rolul de principiu, dar nu principiu al seriei ci în sine, suspendat în autarhia lipsită de relaţii şi dependenţe, în autogenia lipsită de cauzalitate şi finalitate. Cu toate acestea, Indicibilul nu trebuie redus sau confundat nici cu sensul filosofic al totalităţii, al primităţii şi principialităţii. Sensul lui tinde să acopere aria tuturor acestora dar cu condiţia să fie gândită într-o unitate precomprehensivă, precalificată şi ireductibilă la semioza conceptelor suplinitoare; indicibilul este alterat dacă nu se insinuează posibilitatea intelecţiei lui

prin substituire metodologică, e violată sobra lui intangibilitate, e uitat statutul însuşi de *nenumit,* e provocat să-şi părăsească ascunderea de sine în sine. Neadmițând un altul nu poate să se ascundă în altul şi nici dinaintea lui. Indicibilul nu poate fi gândit conform principiului de identitate. Conținutul *pozitiv* conform căruia ceva îşi deține identitatea scapă esenței indicibilului; chiar şi faptul de a vorbi de o *esență* este aici nepotrivit.

în capitolul dedicat indicibilului Damascius identifică inevitabilele aporii în care cade gândirea indicând şi eventualele soluții posibile. Principiul, dacă rămâne fidel esenței principiale, trebuie să fie gândit ca transcendent, ca *dincolo* de aria înțelegerii posibile a tot ceea ce, derivat fiind, nu este principiu, în ultimă instanță să transceandă totalitatea ca efect posibil. Dar întrucât gândirea nu poate merge dincolo de *totalitatea* posibilă căci este implicită în mod continuu totalității, nu ar avea aderență ia principiu. Gândirea nu poate gândi nimic care să fie dincolo de totalitate, nimic care să fi *scăpat* economiei totalitare. în tentativa comprehensiunii totalitare se insinuează cu un inevitabil har coercitiv categoria unității, totalitatea nu mai poate fi gândită ca *toți* ci ca unitatea acestora, unitatea principiaî-esențială. Indicibilul, reticent la identificarea totalității îşi păstrează grava detaşare şi față de categoria Unului. Acesteia din urmă este justificat să-i acordam înțelesul de totalitate simplă, pentru a evita căderea în reconstrucția conformă facultății sintetice. Indicibilul însă, chiar dacă se sustrage identificării totalitare, nu-şi poate dezminți *rolul* cauzal în raport cu Tot-ul efect posibil. Nu raportul de anterioritate primează în judecata asupra indicibilului cât acela de dicibilitate, puterea comprehensiv-explicativă, atribuirea nominativ-determinativă. Totalitatea, unitatea, principialitatea sunt categorii al căror sens e clar definit, a căror rezonanță formativă asupra intelecției este indubitabil admisă; chiar dacă în esența originară cele trei categorii coincid, în demersul analitic ele iluminează fiecare în mod particular statutul acelei esențe. Indicibilul în radicalitatea inabordarii comprehensive rămâne ca ceea ce se sustrage punerii în lumină, ca ceea ce se abține de la indiciul nominativ; Indicibilul nu este nici numele a ceva, nici categoria a ceva. Statutul de *ceva* nu este o cale adecvată în vederea apropierii de acesta ca indicibil. Totuşi nu putem admite în mod facil că l-am putea asimila

nimicului, astfel şi-ar pierde cauzalitatea, principialitatea, temeinicia. Ceva-ul specific indicibilului ne rămâne să-l gândim conform unei specii diferite de ontologie, una ubicuă - exces de realitate pe seama absenței oricărui atribut, realitate pură lipsită de orice *real* care să-i definească prezența, care s-o pună în raport cu gândirea, ontologia fără ființă şi relații.

Statutul indicibilității îl satisface, în *Parmenide* al lui Platon, categoria Unului, astfel că Damascius nu dintr-o rigoare logică, ci mai degrabă dintr-un exces de entuziasm disociativ fundamentează o categorie autonomă. Din imposibilitatea accederii cognitive la unitate apare atributul negativ incognoscibil/indicibil care ulterior e separat de calitatea lui atributivă şi transformat în categorie. Alteritatea atribut-negație în raport cu Unul este remisă unei substanțialități.

Indicibilul nu admite identitatea riguroasă cu incognoscibilul; acesta din urmă reține în aria logicii proprii acele aspecte ale unei substanțe ce sunt atribute definite, însă la care cogniția nu accede, acestea nu sunt indicibile. Necunoscutul la care nu ne putem raporta e constituit în oarecare măsura din capacitatea reactivă a cogniției noastre. Atributul în forma negației nu sugerează privația pură, el resemnifică un mod al relației cu un cunoscător. Aria privativă survine după încetarea posibilităților operatorii ale analogiei. Putem susține cu îndreptățire limitele de operare ale cunoscătorului, nu însă şi pe acelea de comportare ale *cunoscutului.* Nu se poate demonstra incognoscibilitatea atâta vreme cât încă nu suntem în raport pozitiv cunoscător cu aceasta, cât rămânem în alterațiile mişcării cunoscătorului. Datul asupra căruia ne orientăm intelecția în tendința de a ne referi la incognoscibil nu aderă prin simpla recunoaştere la înțelesul propriu al privației. Incognoscibilul ce se menține în acest statut în raport cu intelectul limitat se pretează unei cunoaşteri complete de către un intelect divin; Indicibilul e însă ceea ce nu poate fi cunoscut prin nici o operație noetică, de nici un Intelect. Incognoscibilul nu trebuie remis categoriei nimicului întrucât acesta nu are posibilitatea întreținerii nici unui raport, nici măcar nu poate deveni referința prestației cognitive.

Ce serveşte de referință în patosul accederii la principialitate? Elementele procesiei nu sunt în ele însele principii şi deci nu garantează înțelegerea lui. La extrema inferioară, corporalitatea, natura pur somatică nu are principialitate; nici calitățile corporale, nici natura în sine nu e principiu. în ce priveşte sufletul, nici iraționalitatea şi nici

raționalitatea nu sunt principii. Dar nici Intelectul nu este, nici calitatea unifianței, nici Unul pur. Damascius obligă principialitatea să-şi aroge funcție supraunitară. Pe de altă parte, nici materia pură sau forma materială nu sunt principii; viața vegetativă şi cea animală nu-şi au în ele însele principiul mişcării, ci prin suflet. Deşi are puterea de a mobiliza natura corporală în sine, sufletul e nemişcător, automotricitatea nu se referă la actul dobândirii unor calificații specifice. Actul automotriceal provine din unitatea naturii de viu. Damascius disociază între gradele diverse ale automotricității şi imobilitatea pură. Automotorul nu poate fi un veritabil prim întrucât el depinde de Imobil; acesta la rându-i depinde de Intelect şi de natura fiinţării, subsumate Unului în raport cu care Indicibilul joacă rolul lui *dincolo,* al unei transcendențe.

Reținem şi o cale contemplativă de acces la originaritate; privirea orientată către câmpiile suspendate ale cerului înstelat străbătute de calma tăcere a nopții revelează perfecțiunea viului cosmic, grăieşte despre ordinea imuabilă, anterioară priveliştilor vizibile împrejmuite de sufletul lumii. Deasupra acestora stăruie discreta suveranitate a Unului care se arată totuşi reverență față de indicibil, al cărei nume nu poate fi dat nici unei limbi să-l rostească, a cărui taină nu poate fi dezlegată de dragul nici unei cunoaşteri.

Unul/unitatea

Nefiind supremul, unicul şi principiul, pentru Damascius, Unul survine categorial din nevoia mediatică între indicibil şi dicibil. Dicibilul rămâne scindat încă în incognoscibil şi cognoscibil. Unul survine ca limită, blocaj sau termen ultim al analizei datului calificat, rămâne neintegrat în criteriile discursivității, necircumscris de logica analitic explicitantă. Intuiția imediată a unității se găseşte în coeziunea naturală a obiectelor individuate, în faptul de-a se păstra în identitate; individualul e epifenomenul unității de la care pornind, într-o retenție originară, căutăm unul singular, unificator în raport cu toți individuații posibili, Unul ca principiu singular şi unitatea ca şi categorie universală. Multiplul individuat serveşte principialității şi alterației.

Prin raportare la multiplu unitatea se configurează mai întâi ca negaţie, ca non-multiplu. Prin adecvaţie analogică o cunoaştere unifiantă care să dea seama de Unu trebuie să se poată referi la actul unitiv, să-i aparţină ca şi conaturalitate. Formele inteligibile, supraesenţiale prin raportare la concreţiile cosmosului estetic/sensibil sunt multipli mediatici cu rol în instituirea arbitrariului gnoseologic al analogiei. Pentru Nous-ul unic divin obiectul cognoscibil este Unitatea, dar ea scapă referinţei imediate a nous-ului contingent participativ. Incognoscibilul acestuia nu se refugiază în aria indicibilului, rămâne ca şi calificat continuu al unităţii; de vreme ce incognoscibilul se subsumează categoriei totalităţii, acesta nu poate transcende unitatea. Mai degrabă trebuie considerat că prin incognoscibil Unul se apropie de înţelesul indicibilului, îi pregăteşte terenul *semantic*. Separaţia imanentă raportării cognitive nu e proprie fiinţei Unului, în caz contrar i-ar afecta integritatea şi definiţia. In sine, ca supraesenţă, Unul e dincolo de prima formă a fiinţării - unitatea inteligibilă, Nous-ul suveran. Binele este gândit ca măsura supremă a ordinii şi perfecţiunii; Unul, atunci când iese din identificarea calificativ unifiantă, se contrapune categoriei Multiplului şi îşi asumă contrapoziţia. Tangibilitatea lui este postulată ca termen final într-un regres apofatic. Asimilat absolutului, sporeşte gradul incognoscibilităţii, cu atât cu cât în absolut incognoscibilitatea e infinită oricât ar progresa gândirea în conaturalitatea pozitiv-calificativă. Unificarea gândirii în unitate nu este un veritabil gest cognitiv, aici referinţa cunoscător-cunoscut nu poate funcţiona; unio mystica este mai degrabă consecinţa unei conversii, unei reîntoarceri postprocesuale la anterioritatea unifică. Dacă prin definiţia logică procesia implică necesitatea diferenţierii, atunci elementele diferenţei nemaifiind unitatea pură nici nu pot reveni la ea, căci unitatea nici nu se divide, nici nu se restaurează, ea rămâne asemeni sieşi într-o omogenie, fără alte determinaţii suplimentare în temeiul cărora am găsi un nume atributiv. Conversia nu semnifică restauraţia unităţii, ci numai recalificarea unifiantă a convertitului participant. Aporia remarcată de Damascius în relaţia procesuală e aceea că, dacă Unul nu se diferenţiază de elementele procesiei, atunci procesia nu porneşte din unitate, nu se sprijină cauzal pe aceasta. Altfel însă procesia există, ea deţine diferenţieri multiple şi nu poate avea alt

principiu decât unitatea. Cu un efort de gândire complex trebuie admis că Unul procede fără să se diferenţieze, că el se modalizează multiplu calificat în felul că obiectele procesual calificate conţin alături de unitate şi privaţia, forma şi limitaţia, aspecte îndărătul cărora unitatea necalificată e intangibilă şi incognoscibilă.

Dacă nu forţăm identificarea Unu - Totalitate, atunci ceea ce în Tot rămâne în afara Unului, incognoscibilitatea sau indicibilitatea, se pot restaura în categoria non-unităţii. Reciprocitatea Unu - non-Unu este asimetric definită în sensul că, deşi Unul nu se diferenţiază de non-Unul, acesta din urmă se diferenţiază de cel dintâi şi-şi întemeiază aria comprehensivă pe anterioritatea înţelesului unităţii. Non-Unitatea este Alteritatea ca vehicol de la Unu la Totalitate, ceea ce nefiind în principiul unităţii nu poate totuşi scăpa de acela al Totalităţii. Ca distincţie unilaterală Alteritatea non-unităţii se păstrează într-un continuu servilism semiologic vis-â-vis de Unitate. Totalitatea survine ca pură categorie înglobantă din nevoia sintetic-unitară a gândirii. In Totalitate se restaurează categoria Unităţii, dar cu non-Unitatea asumată, unitatea tensionată până la limita negaţiei de sine.

De altfel trebuie recunoscut că Unul nu este ca şi calificat pur nici afirmaţie, nici negaţie, ceea ce face ca non-Unitatea să nu capete valoare necesar negativă. Conversia nu se petrece de la non-Unitate spre Unitate, ci de la modurile unifice ale Unului către calificaţia pur unitară, de la alteritatea modală la identitatea vagă a unităţii incognoscibile. Gândit în categoria prezenţei, Unul este reprezentat ca ubicuitate, puterea de a fi pretutindeni în mod total, nedivizat de-a lungul tuturor alterităţilor procesuale. Pentru fiecare participant procesual Unul este fiinţa, principiul şi finalitatea convertibilă. De asemenea, în prestaţia noetică Unul este atât cunoscutul cât şi cunoscătorul rămânând anterior diviziunii metodologice ca cel ce le face posibile. Unitatea le dă identitate tuturor celor care, diferite fiind, participă continuu la Unitate; a fi în calificaţia unitară este un spor de realitate faţă de fiinţa identică individuată. Pentru că se menţin în unifianţă individuatele sunt mai mult decât simple individuaţii, mai mult decât alteraţii matematice sau procesive, sunt totodată vehicol principial unific. Alterităţile posibile ale procesualităţii nu atenuează cosubzistenţa categoriei unifice cu modurile henofore, prioritatea fondatoare a Unului în raport cu totalitatea văzută drept alteraţie posibilă în genul invizibil la nivelul speciei, al unităţii.

în gândirea unității, pentru a nu insinua diviziunea, trebuie să comprehendăm universalitatea şi deopotrivă simplicitatea; universalul e ceea ce din Unu se re-prezintă continuu procesual, simplicitatea a ceea ce face ca la nivelul diverselor reprezentări să nu survină divizibilitatea principială. Diviziunea principiu-formă, cognoscibil-incognoscibil nu e imanentă stării unitare cât, pe de o parte, aptitudinii distinctive a gândirii şi, pe de alta, proximității majore a Unului cu Indicibilul. Cognoscibilitatea accesibilă a Unității nu-i este de asemenea proprie, ea apare ca mod formativ al posibilităților de cunoaştere, este numai operatorul formal prin care gândirea se convinge că accede la principiu. Ecuația parmenideană a identității ființei cu gândirea ar îngădui cunoaşterea simplicității ființei prin aceea a gândirii; dar în cazul lui Damascius, care-şi cultiva vocația distincțiilor, nu putem accede prin gândul pur la unitatea pură, cogniția se aplică pe seama distincției şi circumscrierii unei naturi într-un obiect formal inteligibil; ceea ce nu se poate circumscrie într-o formă inteligibilă nu poate fi obiect de gândire, nu are realitate noetică. într-o măsură mai mare cognoscibilitatea e asimilată de către Damascius formalității.

întrucât Unul pur nu poate coincide esențial şi formal cu multiplul, Damascius introduce mediatorul unifianței - primul fiind/ființare, instanță cu dublu statut, ceea ce reține unitatea şi o distribuie ca şi perspectivă sau calificație modală. Prin modalități Unul îşi asumă determinațiile ca alterații reprezentative ale unei aceleiaşi esențe ubicue indeterminate, atât formal cât şi categorial. Proiecția plurifiantă se menține ca şi lanț continuu de cosubzistențe ființă-mod, ca şi participație mutuală nerestrictivă. Unul determinat categorial sau cel modalizat devine astfel o specie imanentă a gândirii şi nu merită la propriu să fie numit Unu, nu trebuie tratat ca fiind cel ce e în sine Unu, prim şi incalificabil, cel ce scapă conceptului şi circumscrierii intelective. Unul gândit nu este unitatea simplă şi ubicuă atâta vreme cât gândind impunem diferențe, relații şi calități plurale; gândind sub genul unității întreaga zestre a datului multiplu ar apărea ca pură unitate, am adera la aserțiunea heracliteană că *toate sunt una* în perspectiva Logosului.

Ceea ce în unitate poate fi admis ca susceptibil de cunoaştere trebuie de asemenea să-şi găsească un mod de comunicare. Damascius recurge la teza analogiilor susținând că-n fiecare obiect procesual persistă ceva care dă seamă de unitatea preoriginară, un analog al

Unului. Dacă n-ar supune analogicul, unitatea n-ar putea întreține procesia; aria procesualității se defineşte ca extensie a categoriei analogului, înțelesul logic al analogului este acela de principiu de conservare a esenței în variabilitatea formală; în mod imediat a fi analog semnifică a fi henofor, a vehicula unitatea în calificație procesuală fără riscul de-a o altera sau pierde. In înțelesul cauzal, ceea ce produce procesia trebuie implicit să producă diferențele imanente. Dar Unul nu poate fi cauza diferențierii. Astfel recădem în gîndirea aporetică Unu-cauză-diferență. Diferențierile majore inevitabile sunt:

- între indicibil şi unitate;
- între Unu şi non-Unitate;
- între Unu şi incognoscibil;
- între Unu şi gândire;
- între Unu şi unifianță;
- între Unu şi principiile seriale;
- între Unu şi elementele seriale;
- între Unu participant şi Unu neparticipant,
- între Unu şi unitudinea procesuală;
- între formele henofore şi substanțele participante: noetică, sufletească, somatică;
- între identitatea formei unifiante şi mobilitatea substanței participative alterabile;
- între participația perpetuă şi cea sporadică.

Dacă admitem ideea că Unul se comunică fără a se diviza atunci cauza eficientă a procesiei trebuie să fie alta decât Unul, trebuie căutată în multiplicitate sau non-unitate. Dar mai întâi ar trebui găsită temelia pluralității. Principiul care cu necesitate e unic trebuie să preconțină pluralitatea la nivel pur formal, dacă teza platoniciană că formele sunt eterne în identitatea ființei mai poate fi solicitată ca sprijin argumentativ. Aşa însă cum unitatea nu e divizibilă în participație, nici ființarea nu se poate divide în principiul ei, calitatea individuației nu se aplică limitativ în ființare. Ființarea ca şi unitatea nu se pot distribui participatelor decât în integralitatea lor, ca totalități principiale. Modalitatea nu limitează unitatea unului procesual, nici formele modalității nu dețin limitația decât prin alteritate.

Non-Unu şi non-unitatea

în înțeles imediat non-unitatea semnifică alteritatea în raport cu Unu, fără ca prin asta să devină negația lui. Unitatea ca principiu este anterioară monadei, numărului unu, orice număr gândit fiind o unitate fără a fi monadă. Atât pentru Pytagora cât şi pentru Platon unul funcționează ca simbol al indicibilității principiale, fără a fi principiul ca atare. Cu cât demersul regresiv spre principialitate ne apropie mai mult de natura indicibilă, cu atât indicibilitatea pare o unitate ascunsă şi incalificabilă cognitiv, nominativ sau comprehensiv. Calitatea unifiantă ca vehicol modal este purtătoare de unu fără a fi Unu în sine, este şi non-Unitatea. Ființarea ca indivizibil unifiant este unu şi non-unu, este Unul şi multiplul calificabil; ea trebuie judecată ca potentă plurifiantă, ca pură subzistență a multiplului sau energie proiectivă a divers calificabilului. împreună cu unitatea, aceasta realizează prima veritabilă diadă.

Unifianța reprezintă cauza activă a unității în pluralitate, felul în care pluralitatea modală se menține în unitatea esențial-principială; unitatea şi diferențierea se garantează reciproc în vehiculația unifică. Dacă am admite statutul de principiu, unifianța ar trebui reprezentată ca ceva având natură mixtă uni-plurală; unitatea, prin transferul calității unifice către pluralitatea procesiei şi pluralitatea ca moduri de asumare procesivă a unității sunt tipuri de reprezentare cosmologică sau/şi fenomenologică. Mixtul e limitat în modalitate şi nelimitat în ființa unifică. Ceea ce înțelegem prin pluralitate aici nu este mulțime de forme, determinații, elemente sau naturi, ci faptul principial de a pune în act modalități posibile ale unității.

Unifianța poate fi gândită şi ca modul pleromatic al ființării/fundului, principiu în raport cu genurile de ființare, ca subzistență anterioară spiritualului, sufletescului, somaticului exprimate în forme. Ca măsură general distribuită, unifianța funcționează cu înțeles asupra totalității procesiei, substituie ca activitate totalitatea plurifiantă. în modul gândirii pozitivate nu avem acces la un obiect care prin sine să fie unitatea, nici la un nume adecvat acesteia; unifianța e un concept indiciu, exprimând *curgerea* continuă a Unului în pluralitate şi al resorbției continue a pluralului în unitar. în raporturile unului cu multiplul unifianța joacă rolul de mediator continuu biunivoc; aici activitatea, puterea şi subzistența - calități prime ale participantului -

sunt unificate teleologic. Fiindul/fiinţarea în modul lui/ei e ceea ce întotdeauna poate fi conceput numai ca act şi, prin implicaţie, modul unific e conceput ca actul prim al unităţii; unifianţa reprezintă, ca să spunem aşa, modul acţiunii pure a Unului. Ca punere în acţiune, ea introduce intriga mobilismului în înţelegerea purităţii unitare, sileşte esenţa acesteia să accepte diferenţierea procesiv-comprehensivă. Asemeni unităţii pure şi unifianţa se sustrage oricărui mod cognitiv, recuză prestaţia oricărei adecvaţii cunoscătoare. Argumentele lui Damascius în favoarea acestei susţineri constau în următoarele: unifianţa ca principiu nu este esenţial identică individuaţiilor fundului/fiinţării, cunoaşterea ce aparţine intelectului presupune diferenţierea subiect-obiect, conformarea intelectivă la obiectivitatea definită, în temeiul unei distanţe anterior stabilite; în cunoaştere se petrece o conversie iar unifianţa, nefiind un procesiv, nu se converteşte; acesta din urmă nu se pretează la a fi circumscris în statutul obiectivităţii gnoseologice. Se admite totuşi că ea ar fi cognoscibilă pentru un Intelect nedivizat în categorii, un Intelect divin pentru care fiinţa, viaţa şi esenţa sunt unific reţinute într-o gnozie continuă.

Actul procesiei instituie între intelect şi fiinţare/fiind o relaţie de alteritate; fiinţarea se dezvăluie ca şi cognoscibil, ceea ce pentru intelect este altul său în expresia conţinuturilor inteligibile. Intelectul şi intelectivul admit procesual configurarea alterităţii, survenţia diferenţei; intelectul este deopotrivă ceea ce diferă şi acela de care el diferă. El procede în dubla ipostază de cunoscător şi cunoscut; esenţa cunoscătorului/intelect şi cea a cunoscutului/fiinţare nu coincid ca procese. Conform lui Damascius nu e valabilă reciprocitatea intelect - esenţă, intelectul este cu necesitate esenţă fără ca aceasta din urmă să fie cu necesitate intelect.

Pluralitate

Gândită ca principiu, adică drept temei a celor ce sunt deja pluralităţi, mai adecvat ar fi să-l numim plurifianta găsind astfel şi simetria procesuală a ceea ce anterior am numit unifianţa. Plurifiantul este principiul unic a ceea ce devine plural/multiplu, consecvent fiind însă cu unitatea principialităţii. Pluralul luat ca atare în calificaţie

procesuală nu poate fi gândit în temeiul aceluiaşi criteriu de cognoscibilitate, se specifică prin diferenţieri multiple fiecare ţinând de un anumit dat imanent. Gândită complet pluralitatea ar deveni o fenomenologie a procesiei-conversie; totuşi ca principiu ea nu se pierde în procesie rămânând în esenţa unităţii. Principiul pluralităţii nu poate fi el însuşi plural. Damascius propune trei moduri de intelecţie a pluralităţii:

-modul formal,
-modul parţial,
-modul elemental.

Discuţia în jurul pluralităţii s-ar angaja atunci în explicitarea specificului şi relaţiilor între forme, părţi şi elemente, pe de o parte iar, pe de alta, a anteriorităţii principiilor formal, elemental, parţial în raport cu formele, elementele, părţile. Formele sunt ceea ce, indiferent de gradul combinatorie compozit, rămâne distinct/identic ca atare. Deasupra formelor concret aparente se supraordonează genul vieţii ca ipostaziere a întregului şi părţilor. Detaşate de starea unifică genurile fiinţării/fiindului se asimilează contagios cu individuaţiile naturale părând a fi perceptibile/comprehensibile ca elemente. Satisfacerea statutului elemental nu îngăduie însă rezumarea formelor la această relevanţă intelectivă; în unitate formele rămân unităţi, mai precis, pluralităţi henadice. Formele îşi sporesc gradul de universalitate o dată cu capacitatea comportamentului natural necompozit; cele ce reclamă compoziţia se îndepărtează de unitate, devin *rebele* în raport cu ea. Forma asigură părţilor posibilitatea participaţiei la universal. Procesia este modul formal universal în care se instituie toate realităţile formale, parţiale şi elementale. Există o dublă procesie a formelor, ca părţi şi ca părţi autonome survenite prin despărţirea de principiul cauză formativă. In acest al doilea caz formele nu se autonomizează total, rămânând într-o continuă dependenţă circulară, conform modelului analogic al inimii.

Pluralităţile pure se abat în mod principial de la statutul unific, se comportă printr-o dialectică a luării în răspăr a propriilor unităţi particulare. A fi parte pură semnifică putinţa renunţării continue la conformismul cu calitatea de unitate parţială. Esenţa părţii pure constă în aceea că pretinde o infinită divizibilitate de sine; ceea ce este indivizibil nu mai poate fi parte, îşi capătă o relativă integritate-unitate.

Pluralitatea nu poate fi propriu înţeleasă ca plural sau multiplu calificat; ea are întemeiere doar în virtutea statutului principial, ca

unitate proiectiv plurifiantă care, o dată ce instituie pluralităţile, se constituie pe sine ca pluralitate unifiantă în conversie implicită. Principiul unităţii plurifiante trebuie să-şi conserve în proiecţie atributul universalităţii şi pe acela al infinităţii. Altfel cercul procesie-conversie ar trebui să se blocheze într-o schemă plural finită inconvertibilă, ceea ce e identic unui colaps ontologic. Unitatea plurifiantă e genul pozitiv al pluralităţii unifiante împreună cu care asigură schema funcţională a circularităţii.

Procesie

Ca şi condiţie primă a tot ceea ce are aparenţa sau esenţa unui *proces,* procesia trebuie să se fundamenteze pe Primul, cel ce satisface în cel mai exigent grad imperativul principialităţii. într-un alambicat amestec de teologie şi metafizică, Damascius admite ca elemente prime ale procesiei zeii/divinităţi henofore, proiecţia externă a pluralităţii interne, mai precis a calificării plurifiante a principiului. Elementele survenite ca proiecţie plurifiantă se diferenţiază la rândul lor de principiu prin conservarea hegemoniei sau prin pierderea ei, ceea ce echivalează cu instituirea unor alterităţi generice. Calificaţiile procesuale ce devin homogene sunt preconţinute în cel ce le zămisleşte la modul ierarhiei cauzale; cauza preconţine efectele în stare implicită şi ca atribute generic necesare. Cele eterogene întreţin cu zămislitorul raporturi de la gen la specie în care specia are *libertatea* să-şi dezvolte atribute nespecifice genului, devine altfel spus neasemenea, diferenţiat disanalogică. Pentru că elementele procesiei se ordonează într-o schemă unitară trebuie să identificăm o cauză universală, un principiu absolut anterior totalizant. Acesta trebuie să poată fi atât cauzalitate infinită cât şi putere infinit ordonatoare şi circular unitară.

Structurată pe serii procesia cuprinde alături de ideea ierarhiei şi pe aceea a pluralităţii perfecţiunii, principiul seriei trebuie să fie intrinsec perfect; intelecţia perfecţiunii seriale *inferioare* ne îngăduie cu atât mai mult să înţelegem perfecţiunea principiului *superior,* imobil şi imparticipabil. Toate principiile seriale sunt sau aparent imobile, aparent automobile sau esenţial mobile, participabile şi plurale. Calificaţia unitarului şi a diversului, a participantului şi nepartici-

pantului survin drept consecințe ale operației unifiant-plurifiante, ceea ce înseamnă că nu se poate vorbi de ele în teritoriul Unului, unde am mai spus că nici o distincție calificație nu funcționează. Dar şi dincolo de unitate Damascius îşi propune un salt, de viguroasă acrobație metafizică, în *întunericul hipercosmic*,* unde trebuie căutată originea tuturor lumilor procesive, unde e situat ascunsul inabordabil al oricărei lumi. în regresul către explicația unifiantă intelectul parcurge trei trepte purificatoare, prima constând în blocarea în triade pentru a evita diviziunea continuă; apoi, în al doilea rând, se operează unificarea intelectuală a esenței şi a vieții şi, în al treilea rând, se gândeşte ansamblul esență-viață-intelect în mod cauzal. întunericul hipercosmic nu este nici monadă, nici lume decisă; Unul pur nu este simpla monadă a multiplelor henade inferioare, nici ființarea pură nu este monada esențelor. Triada unitate-diferență-esență nu poate fi gândită decât ca principiu unic al procesiei.

Capitolul 2

HENADOLOGIA/HENOFANIA LA PROCLOS

Deşi am mai uzitat fulgurant conceptul henadei şi în paginile anterioare, nu am insistat îndeajuns de critic asupra conjuncturii în care sensul lui se reclamă a fi exploatat de gândire; e vorba de a gândi împreună într-un concept cuprinzător atât fiinţa cât şi genurile ei ori, mai degrabă modurile fiinţării ei, iar pe de altă parte, de a păstra calificaţia unităţii la nivelul multiplului deopotrivă cu validarea nuanţelor multiplului în comprehensiunea unităţii. Neoplatonicii cei mai reprezentativi insistă asupra metafizicii unitive/henadologice stăvilind pentru o vreme oscilaţiile gândirii când către Unul pur, când către Multiplul pur. Adesea în spiritul neoplatonic metafizica şi teologia par a fi confundabile, unele categorii fiind folosite cu înţelesuri multiple. Henada apare când cu înţelesul de zeitate, când cu acela de modalitate a Unului; raportul între Unul şi henade e echivalent cu acela dintre Transcendenţă şi zei. Prin conceptul henadei se caută o cheie explicativă a totalităţii fenomenelor şi raporturilor posibile în măsura în care ele pot fi asimilabile modurilor divinului. Enunţul tezei 129 din *Elemente de teologie* nu lasă echivoc în acest sens:

Henada este dumnezeu prin ea însăşi, spiritul este în totalitate divin, sufletul este divinizat, corpul asimilat divinităţii[1].

Toate relaţiile dintre Unu şi henade sunt asimilabile acelora dintre Fiinţa pură şi modurile acesteia; Fiinţa nu se manifestă în puritatea ei transcendentă, ci întotdeauna în variaţia modurilor imanente. Ierarhia fiinţărilor se decide prin gradul de participaţie modală la calificaţia unităţii, zeul în cea mai mare măsură, apoi gradual descendent spiritul, sufletul şi corpul. Unitate nu este doar calitatea exclusivă a Unului, singurul lui *atribut,* ci şi calificaţia distribuită modurilor de fiinţare. Principialitatea Unului se angajează în instituirea modală deopotrivă ca temei al diferenţierilor şi cauzalitate unifiantă (dătătoare, menţinătoare de unitate). Generalitatea principiului confirmă unicitatea lui,

prezența anterioară instituirilor cauzale. Caracterul cauzalității strecoară dificultatea majoră a gândirii neoplatonice: cauzalitatea devine principiu al Răului. Din fidelitate față de magistrul lor aceştia se sforțează să mențină identitatea Bine-Unu-Principiu. Insă, de vreme ce răul debutează doar odată cu şi pe seama multiplicității, este limpede că principiul multiplicării este cauza implicită a lui. Astfel că, dacă Binele deține funcție cauzală, trebuie considerat în mod straniu cauză a Răului; astfel spus, Binele este ca atare bine doar în Unitate, se alterează însă devenind rău în Multiplicitate. Henadele, producții ale Binelui, poartă în ele stigmatul răutății. Modalitatea ca modalitate deține binele întrucât e unifiantă şi răul întrucât e diferită. Paradoxismul obscur al acestei situații atrage stigmatul unor modalități hermeneutice heterodoxe. Binele suveran nu-şi conservă calitatea în actele procesuale, modurile instituirii henadice implică degenerarea, ceea ce va deveni principiu justificativ al resorbției/conversiei în/către Unitate. Modurile ființării nu sunt *bune,* deşi sunt unifiante, atâta vreme cât implică posibilitatea alterării şi necesitatea conversiei. Prin conversie se salvează demnitatea Binelui, pierdută o dată cu instituirea unifică a modurilor. Modul este ceea ce face ca Unul să-şi piardă identitatea cu Binele, este principiul alterării, insinuează posibilitatea Răului. Ființa modului devine în mod pur logic ființa răului. Henada se defineşte ca modalitate *rea* a unificității Unului. *Răul* nu aparține speciei modale, nu este rea calitatea modalității ci chiar ființa modului, faptul de a fi mod al Unității şi nu Unitatea în sine. Ființa Unității nu trebuie gândită numeric şi nici ca Gen prim/ultim; ea este mai cu îndreptățire gândită ca Privația primă/ultimă, ceea ce în nici un fel nu poate apărea în calitatea multiplului. Binele identic Unului/Principiului se contaminează cu acest iz privativ în temeiul căruia se poate menține metodica disociere față de Rău - actualizarea modală multiplă. Ca şi modalitate a Unului, henada se califică drept bună, însă ca ființa modalității deține stigmatul răului. In genere Răul constă în faptul de-a nu mai fi Unul, în unitatea identității lui privative. Unitatea nu e o calitate a Unului, acesta din urmă lipsit fiind de orice calitate; unitatea apare doar ca modalitate (sintetică) a reprezentării Unului. Sieşi Unul nu-şi apare în nici un fel. Neoplatonicii şi mai cu seamă Plotin combat eroarea aristotelică a reprezentării Unului drept autocogitativ, fapt ce implică sciziunea autoreferențială şi pierderea unicității. Unul nu poate întreține exercițiul gândirii şi nu are nevoie s-o facă de vreme ce

dăinuie într-o demnă supremaţie solipsistă. Actul gândirii e necesar doar acolo unde există privaţie, unde ceva lipseşte naturii gânditoare, lucrul tocmai la care gândeşte tinzând să-1 afle. Unului nu-i poate lipsi nimic şi nu poate fi ignorant în raport cu propria prezenţă, deci nu are la ce gândi. Astfel că Plotin elimină alteritatea din natura Unului acordându-i statutul purităţii radicale, apartenenţa plenară la identitatea privativă. Gândirea, oriunde se iveşte, chiar la nivelul divinităţii, exprimă o natură alterată, o formă a mobilităţii, ori Unul nu poate fi mobil. Unitatea este negaţia originară a oricărei modalităţi; Unul ca principiu instituie negativ modurile/henadele, participabile la unitate dar nu ca Unu în sine. Multiplul ca multiplu are statut ontologic negativ.

Statutul cauzal al unităţii se manifestă ca stăruinţă în natura calităţii henadei, rămâne formă activă în vederea întreţinerii modului specific; ca structură onto-cosmologică principiul cauzal se comportă ierarhizant, instituie forme dinspre un *superior* către un *inferior,* de la fiinţă la viaţă, sprit, suflet, corp. Instituirea cauzală ierarhică apare cel mai adesea sub numele procesiei; deci Unul procede în mod ierarhic degresiv calităţile henadice, dispune într-o ordine de dependenţe univoc valide modurile fiinţării, iradiază în actul procesiei degresive un implicit progres al calităţii individuaţiei, adică Răul. Perfecţiunea Unului constă în suma cauzalităţii posibile; procesia diversifică modurile cauzalităţii, le diseminează henadelor în funcţie de gradul de reprezentativitate în raport cu principiul. Cu cât un lucru este dispus pe o treaptă inferioară, cu atât creşte gradul determinaţiilor cauzale, toate henadele superioare devenind un complex cauzal. Asupra corporalităţii se exercită un complex cauzal total, corpul devenind efectul multiplu al acestora. Unul este transcendent complexului cauzal ca Principiu unic. Rolul henadelor în ierarhia cosmică este de a întreţine elementele naturale participabile la natura unităţii. Instituirea cauzală nu semnifică naturalizare, transfer de *substanţă* henadică înspre corporalitate. Toate henadele deţin un exces de potentă inepuizabil prin instituirea corporală/elementală. Henada este ceea ce excede calitatea naturală în substanţa unui participabil, unitatea principială inepuizabilă. Spre exemplu, corporalitatea îşi asumă calităţile henadelor superioare dar nu le deţine, nu le limitează; devine însufleţită graţie sufletului, mereu identică speciei sale graţie spiritului şi divină graţie Unului. Dar Unul şi henadele secundare nu-şi condiţionează calitatea prin incorporare, exced instituirea participantelor. Cu oarecare

precauţii şi expunându-ne unor riscuri, am putea vorbi chiar de grade de transcendenţă, anume: primul grad, al transcendenţei sufletelor în raport cu corpurile, al doilea, al transcendenţei spiritului/intelectului în raport cu sufletul pe de o parte, şi cu corpul pe de alta, iar în al treilea rând, transcendenţa radicală a Unului în raport cu henadele inferioare triplu modalizate. Diferitele grade ale transcendenţei impun şi menţin coerenţa sistemului ierarhizat şi univocitatea actului instituirii procesive; de asemenea reglează în mod riguros înălţarea prin conversie a henadelor către Principiu. Neoplatonicii nutresc aceeaşi fetişizantă simpatie pentru triade pe care o întâlnim la Platon şi, cu nuanţe alterate, o întâlnim şi în spiritualitatea hindusă şi hermetism.

Henadele de grad prim sunt asimilabile Ideilor/Forme din platonism, modalităţi ale intelecţiei proiective divine, tipuri ale diferenţierii luminii noetice unitare în acte formative. Au deopotrivă statut metafizic şi cauzal, tară a-şi pierde calitatea de zei. Pluralitatea actelor formative se constituie ca şi complex cauzal faţă de modurile henadice inferioare; ele comunică pe lângă statutul formal şi felul mobilităţii, calitatea unifiantă, aptitudinea de a deţine principialitatea Unului.

Henadele secundare, sufletele şi cele terţiare, corpurile sunt pur şi simplu echivalente omonimilor platonicieni, se pretează la analiza conform complexului hermeneutic neoplatonician aproape canonizat, întreaga ordine a procesiei nu are alt rol decât acela de mediator henogenetic sau, în exprimarea lui J. Trouillard, de condiţie a unităţii desfăşurate[2].

Unitatea principiului îşi deţine imperativul realizării proiective, al actualizării cosmice în statutul modalităţilor, în autodeterminare ca fiinţă, viaţă, spirit, suflet şi corp, reţinându-şi însă ca gen implicit statutul unităţii. Unitatea Unului nu se înţelege ca determinaţie exclusivă cât ca aptitudinea de a institui unifianţa la nivel henadic; în sine Unul rămâne principiu privativ, sustras calificării numerice sau homogeniei logice. Unitatea Unului diferă în sfera comprehensiunii de aceea a henadei, aşa cum calitatea unităţii oricărui număr multiplu diferă de aceea a numărului unu. Henada este mai degrabă unifianţa decât unitate, este modul de a se face unic al lucrului ipostaziat. Tipul de gândire monist/henadologic trebuie să împace determinaţia calificată cu unifianţa totalizată. Totalitarismul metafizic rămâne un stigmat pozitiv major al filosofiei europene în toată variaţia avatarilor parmenidieni. Henada ca mod unifiant este totalitate participativă; Unul

apare atunci ca şi totalitate necalificată ori ca omogenie privativă. Totalităţii necalificate îi acordăm statutul de plenitudine ascunsă, coapartenenţa virtuală a tuturor esenţelor posibile. Omogenia privativă semnifică identitatea pură în privaţia elementelor identificabile, genul proxim al indefinibilului. Putem transfera sistemul de raporturi Unu-henade într-un sistem de idei comprehensibile prin Totalitate-Calitate, Integralitate-Particularitate. Henadele sunt calităţi particulare ale Unităţii/Integralităţii/Totalităţii, dar calităţi în care se reprezintă integralitatea/unitatea/totalitatea. în comentariul la *Parmenide,* Proclos va găsi punctul de coincidenţă al Unului cu modalităţile în participaţie:

Toate henadele sunt unite între ele pentru că ele rămân în Unu şi ele se disting întrucât fiecare efectuează, pornind de la Unu, oprocesie diferită-i.

Participantul este acea ipostază care, deşi nu deţine în mod propriu se contaminează cu o anume calitate părând a o defini indisolubil; participantul face să apară doar acea calitate, rămânând cumva ascuns îndărătul ei, revelează determinaţiile unui altul care-i rămâne diferit. Henadele sunt modalităţi duplicitare ale Unului, dar singurele moduri posibile ale adevăratului chip, sunt măşti insinuante dar şi veritabile henofanii. Teza 191 din *El. Th.* sugerează chiar o posibilă înţelegere a henadelor în modul cauzei formale aristotelice, dar ca anterioritate a prestaţiei cauzale. Acestea sunt genuri fenomenale ale Unităţii, cinci tipuri posibile de expresie actuală: fiinţă, mişcare, repaus, identitate şi alteritate. *Există, cum am mai spus, cinci ordine succesive: fiinţa, viaţa, spiritul, sufletul şi corpul pentru că există cinci genuri universale anterioare formelor.*

Genurile de anterioritate participă într-un fel de implicaţie neactualizată la statutul Unului căci, dacă ele s-ar actualiza ar introduce multiplicitatea, ar altera integritatea transcendentă a acestuia. Totuşi ele devin manifestări riguroase ale instituirii henadice, adică se actualizează; astfel că radicala puritate a Unului pare afectată. In înţelegerea acestuia este recomandabil să avem permanent în vedere cel puţin două planuri de referinţă, să comprehendăm deopotrivă principialitatea şi fenomenalitatea, să nu uităm calitatea unifianţei în avantajul calităţii diferenţiatoare. Analiza sistematică a enunţurilor cuprinse în tratat va limpezi puţin ideile majore ale henadologiei, teologie a principiului unifiant.

Capitolul 3

PARTICIPAȚIA MODALĂ

în esența ei modaliatatea are un statut formal; ea nu exprimă Ce-ul unei ființe, necesitatea ei fundamentală, ci Cum-ul ei, starea comprehensibilității ei imediate. Ce-ul are statut transcendental, exprimă natura lucrului fără raportarea la un posibil cunoscător/expectant. Cum-ul însă e rezultanta inter-acțiunii Ce-ului cu apriorismul subiectivității. Modurile sunt rezultantele analitice ale operațiilor noetice cu obiectul unei reprezentări. Statutul henadei se deosebeşte puțin de acela al modalității simple. Ea trebuie să devină Cum-ul unității rămânând unifiantă în chiar statutul ei modal; trebuie să fie henofanie şi calificație a principiului unitar. Statutul participantului are poziția modestă de reziduu al participatului, nu devine în-sinele acestuia din urmă. Condiția participației se fundamentează pe diferența univoc polarizată în avantajul participatului. Prin necesitate participatul deține poziția superiorului, are calitatea principialității şi libertatea instituirii modale. Aceeaşi necesitate condamnă participantul la un statut rezidual, dependent prin derivație, aparent prin proiecție. Oricât am insista asupra identității în henadă a unului cu multiplul va rămâne mereu intuibil stigmatul unei asimetrii. Răul, finitudinea, relativitatea nu au acces la unitate în sine cât doar la unifianța modală. Pluralitatea ca atare e contaminată de răutate. Dacă am forța o idee în care să se exprime criteriul răutății în metafizicile neoplatonice, am putea spune că Răul se mstituie prin pluralitate iar Binele constă în unitatea pură. Modalitatea, individuația este deja originar afectată de răutate şi din pricină că face posibilă alterația. Binele unității înseamnă o victorie a identității privative; răutatera multiplului semnifică pierderea în alterabilitate prin suscitarea mobilității. Prin instituirea modală se proiectează generalitatea maxim posibilă a unifianței în pluralitate, gradul major de retenție al Unului în multiplu. Modalitatea nu este nici Unul pur şi nici pura individuație; este media unității plu-

rifiante. Cu minimă silință remarcăm trei grade distincte ale alterității:

1. alteritatea henadelor în raport cu Unul,
2. alteritatea henadelor în raport reciproc,
3. alteritatea henadelor în raport cu individuatele naturale.

Formele alterității decid sau mai curând sunt decise conform gradelor diferenței ontologice; gradul major, în care statutul procesiei exprimă diferențele dintre Unul şi multiplu; în cea de-a doua diferență regăsim temeiurile instituirii modale, calitățile conforme modalizarii, iar în a treia diferență se operează transferul de la calitatea modală la individuație. într-o sinteză scurtă, cele trei diferențe ontologice exprimă diferențele de la ființă la mod şi la individ. Henadele sunt forme ale calității unifiante în natura multiplului, explică ceea ce poate deveni calificat specific fără necesitatea alterării unității lui, ceea ce având deja determinații nu pierde identicul privativ. Enunțul primei teze decide în mod apodictic faptul că participația e posibilă doar în statutul modalității:

Teza 1. *Orice pluralitate participă la Unul într-un anume mod.*

Participantul e afectat de finitudine şi parțialitate, nu este totalitatea şi infmitudinea; el îşi dobândeşte rațiunea specifică devenind mod participativ la identitatea Unului. Unitatea participantului e una modală iar nu de ființă ori individuație; modalitatea împiedică dispersia infinită a participantului într-o sumă de unități tot mai mici a căror sumă o deține ca individuat. Numai cu precondiția modalității participantul are acces la unitate, îşi instituie propria unifianță. Numai entitatea infinită din toate punctele de vedere nu devine participantul unei identități majore; ori e limpede că nu există individuații infinite, ceea ce obligă ca toate entitățile să fie numai părți ale unui *Ce* major. La nivelul pluralității nu încape atributul infinitului, ceea ce înseamnă că nici individul, nici specia, nici genul nu se angajează în infinitate decât prin infinitatea participativă a modului; modalitatea este infinit participativă la statutul Unului, adică infinit calificativă ca unifianță. Prin calitatea participării, participantul este asumat Unului însă rămâne alteritate ca obiect participant, rămâne opus unității.

Teza *2. Tot ceea ce participă la Unu este totodată unitate şi non-unitate.*

Indiferent de gradul henadic, nici un participant nu devine unitate pură, nu se anihilează diferența ontologică participant-participat; modalitatea alterează calitatea unității deturnând-o către vaga unifianță - năzuința menținerii în atributul unității. Condiția prealabilă a

dobândirii participației e alteritatea în raport cu Unul, în general alteritatea în raport cu participatul. Devine participant ceea ce e asumat naturii participatului dar nu prin resorbție, ci prin conversie modală. Henadele ca participanți sunt moduri diferite de-a tinde mereu către Unitate, tipuri continue ale unifianței. Dacă modul nu se poate menține în modalitatea lui decât ca participant, Unul în schimb nu se menține în unitate decât ca neparticipant. Nu se poate concepe un anterior , un superior sau un identic, altul decât el, la care Unul să participe. Nici o calificație nu introduce eterogenia în esența unității, nu poate face ca natura acestuia să devină participabilă. Calitatea negativă se determină în acest context prin raportare la Unu; afirmația pură o constituie Unul pur, iar diversitatea negațiilor se compune din modurile diferite de-a participa la unitate. Non-unitatea este în fapt întreaga femonenologie modală şi cu ea, întreaga realitate onto-cosmică. Henadele ca şi speciile individuației implică necesitatea negației, sunt non-unități. Putem reformula astfel teza răului pe statutul non-unității participantelor. In raport cu afirmativul pur al Unului, henadele se constituie ca moduri relativ negative. Raportate la unitate ele se unifică, însă menținându-se în identitatea modală rămâm negații. Modalitatea sau alteritatea henadică mai capătă şi atributul analitic de *modificare* a Unului, de accident ontologic. Henada este accident procesual survenit ca alterare a necesității Unului. Tot ceea ce apare prin procesie şi este subordonat Unului nu-şi are necesitatea în sine, nu este automişcător. Henadele se structurează printr-un sistem de corelații accidentale. Accidental nu semnifică aici ceva în afara oricărei necesități sau lipsit de orice rațiune suficientă; înseamnă doar ceea ce nu-şi este sieşi rațiune, ceea ce nu se întemeiază pe o necesitate imanentă. Henada e asumată deja din momentul apariției în necesitatea procesuală, devine accidentul acesteia.

Teza 3. *Tot ceea ce devine unu devine prin participare la Unu.*

Faptul de a deveni Unu, unifianța, se poate petrece printr-o conversie a identității esenței modale în esență unifică, în ființă pură. Unu este atât cauza primă a procesiei cât cauza finală a conversiei. In identitatea henadică Unul nu-şi alterează transcendența, ea rămâne simbolic manifestată. Modalitatea ține locul unității în expresie naturală, se comportă printr-un soi de fidelitate simbolică față de Unitatea ce nu poate deveni dat natural, chip vizibil sau evidență imediată. Ca simbol modalitatea este henofanie, însă ca act în sine este un vehicol unifiant, purtătorul de statut al Unului. Fără ca să reprezinte Unul în identitatea lui privativă, henadele îi susțin prezența, pledează fiecare potrivit modului ei în favoarea deja înființării lui *aici.* Structura

procesiei apare ca o delegație a purtătorilor de unu, ca o suită de trimiși ai acestuia în felul că trimișii duc întotdeauna cu ei ființa trimițătorului. Atunci când devin trimiși ai Unului aceștia își modifică statutul, devin veritabili unifianți învestiți prin participație; ei pot deveni adică trimișii Unului numai întrucât deja i-au însușit natura, s-au contaminat cu ea, au primit sigiliul ei, și-au asimilat-o prin nutriție simbolică. Ei nu vor deveni niciodată prin statut deținători ai sigiliului,^ însă pot rămâne permanent cei care-l poartă și-l comunică unifiant. învestirea cu sigiliu permite unui *inferior* să participe la demnitatea *superiorului,* să se contamineze activ manifestând-o mereu, să se comporte *în numele* și pentru *interesele* superiorului. Sigiliul justifică demnitatea de trimis a trimisului, deținerea lui garantează creditul din partea trimițătorului. Henadele au privilegiul unor trimiși permanent garantați, certificatul că din moduri pure devin calități unifiante.

Teza 4. *Tot ceea ce este făcut unu este un altul/altceva decât Unul pur.*

Atitudinea fenomenologică a ceea ce este făcut diferă esențial de cea a faptului care devine. Făcutul este ceea ce este ca urmare a unei investiții intenționale, prin grija cuiva ca acesta să fie într-un anume fel. Devenitul rămâne mereu prizonierul unei schimbări nevoite și neștiute, nu se află la capătul unei intenții, nu împlinește planul unui altul căruia să-i servească drept mijloc de împlinire. Făcutul este *manipulat* cu precizia intenției Analizatoare către o țintă care încă-i lipsește, dar numai în vederea realizării ei își justifică prezența. Devenitul este identic sieși permanent și se arată oarecum ostil vreunui proiect fmalist impus. Transferând paradigma în termenii demersului inițiatic am putea spune că făcutul este *discipolul* prin excelență, în vreme ce devenitul este un *autodidact* refractar la maestru. Făcutul nu are nimic în sine care să-l așeze în statutul pentru care e menit, de aceea trebuie să capete învestitura, trebuie să fie dus spre țintă, așezat pe cale, împiedicat să eșueze ori să se sustragă. Făcutul e aproape silit să devină ceea ce-i este menit; el este asaltat mereu de o coerciție ontologică, este supus unui constant imperativ. Devenitul însă, de vreme ce-și poartă în sine începutul și sfârșitul, e tot ceea ce poate să fie în orice moment al procesului; el se pretează atât la eșec cât și la stagnare sau deviație; este mai spontan și oarecum eliberat de sarcina unei meniri imperative. Devenitul trăiește în manieră ludică, se joacă

de-a fiinţa cu un răsfăţ ironic, puţin *iresponsabil.* Făcutul stăruie cu gravitatea unui majordom în împlinirea propriului proiect; asemeni unui străjer el nu se poate clinti din misiunea lui, nu poate abdica de la finalitatea constantă a propriei prezenţe. în spatele făcutului întotdeauna dăinuie voinţa obscură dar irevocabilă a Celuilalt, a celui ce proiectează şi desăvârşeşte totul. Unul unifică în mod imperativ toate henadele, voinţa lui e intolerantă, proiectul lui nu poate fi refuzat, ţinta lui nu poate fi evitată. Unul se impune ca fatalitate unifiantă.

Teza 5. *Orice pluralitate este subordonată Unului.*

Ca voinţă imperativă totalitară Unul se administrează printr-o continuă succesiune de subordonaţi. întrucât deasupra lui nu poate fi nimic, tot lanţul posibilelor este dispus prin inferioritate graduală. Simpla multiplicitate sparge identitatea totală, alterează puterea stabilităţii, introduce dezbinarea. Unul nu se poate naşte dintr-o pluralitate, nu are statut sintetic, nu se constituie prin adiţia unor calităţi eterogene. Pluralitatea nu poate fi logic anterioară întrucât nu are temelie cauzală, nu se poate concepe o dispersie cauzală infinită, şi chiar dacă s-ar putea ar trebui totuşi să existe un principiu de coeziune unifiantă conform căruia din pluralitatea eterogeniilor să se nască Unul. Astfel că, în mod paradoxal principiul unifiant ar precedea unitatea pură. Natura unităţii ar fi precedentă şi succedentă totodată; unul s-ar preceda şi s-ar succeda pe sine deopotrivă. Acest paradox e acceptabil dacă recurgem la limbajul apofatic în care, comiţând o parafrază spunem: Unul este cel de pe urmă, cel dintâi şi cel încă nenăscut; este cel ce, deşi dintotdeauna a fost deja, el abia pare a se ivi şi încă dă semne că nu e nicăieri. Deşi nu e conceptibil un anterior în raport cu unitatea, ne comportăm în manieră explicativă ca şi cum acesta ar fi posibil, ca şi cum ar fi trebuit să se nască, să se întemeieze cauzal şi să se manifeste unifiant. Unul se înţelege prin anterioritatea radicală şi deopotrivă prin succesivitatea radicală împlinite în pura potenţialitate suspendată. A fost mai înainte de orice şi va rămâne după toate fiind încă totuşi de neconceput ca aici-acum. Unul e permanenţa supraprocesuală rămânând totuşi principiu al procesiei. Inferioritatea entităţilor procesiei ţine atât de statutul de succedent cât şi de acela de multiplu; este o inferioritate aşa-zis temporală şi una fenomenală; inferioritatea lui *după* şi cea a lui *altul.* Dacă depăşim însă judecăţile disjunctive putem admite coprezenţa unităţii şi multiplicităţii, a fiinţei Şi modalităţii; natura henadei este mai adecvat comprehensibilă, astfel

şi actul de intelecţie capătă un spor de relevanţă. în explicaţia tezei Proclos pretinde că:

Pluralitatea participă deci la Unu prin propriia natură şi nu găsim nimic în ea care să nu fie Unu. Căci dacă ea nu ar fi una ar fi o infinitate de infinituri...[1]

Fără unifianţa prealabilă oricărei multiplicităţi natura modalităţii s-ar pierde într-o infinitate entropică. Infinitatea nu e o problemă care se pune doar pentru mulţimea entităţilor, ci şi pentru fiecare în parte de vreme ce fiecare dintre ele este un compozit al elementelor eterogene, deci, în principiu, infinit decompozabil. In mod abstract se poate admite regresia infinită, nu există limită abstractă a diviziunii; însă în mod concret realitatea lucrului îşi datorează prezenţa luării în răspăr a tendinţei regresive prin suscitarea continuă a năzuinţei unifiante dătătoare de identitate analitică. Natura compusă nu devine un ceva decât în temeiul unifianţei; faptul individuatiei, posibilitatea de-a avea un chip, oricare, e o victorie a unităţii. In atitudinea unifiantă Unul şi modalitatea/henada devin genuri simpatetice, se caută reciproc, tind una către cealaltă numai, de vreme ce nu sunt încă esenţial separate. Modalitatea realizează reducţia convertibilă a fenomenului la esenţă, a multiplului la unitate.

Teza 6. *Orice pluralitate este formată sau din fiinţe/fiinduri unificate, sau din henade.*

Aici se impune asumarea disociativă a naturilor individuatului şi henadei. De la început e evidentă diferenţa ontologică dintre ele, constând în principal în faptul că individuatul e sumă a eterogeniilor iar henada, principiu unifiant. Individuatul se compune dintr-o mulţime de elemente eterogene pe care le ţine împreună un principiu formal. Henada ar putea fi socotită identică acestui principiu formal, cel ce întreţine şi identitatea şi unitatea individuatului; nici un individuat nu poate să fie *pluralitate pură* întrucât i-ar lipsi identitatea şi nu poate deţine o infinitate de elemente căci ar rămâne mereu o virtualitate. Deci trebuie să fie pluralitate finită unifică. Individuatul devine participant la unitate pe seama principiului unific întreţinut de modalitate, îşi contaminează esenţa de la henada. Henada, ca principiu de actualizare al Unului pur deţine o învestitură excesivă în raport cu individuatul, mijloceşte participarea lui la Unitatea pură. Trebuie remarcată aici funcţia de mediator a henadei, între unitatea şi pluralitatea pură. Ea asigură transferul procesual către individuaţie şi deopotrivă transfer conversual către unitate. Henada mijloceşte actul de multiplicare către lumea individuatelor şi deopotrivă actul de

unificare către Principiu. Henadele mediază în dubla direcţie calităţile celor două extreme ontologice, deţin rolul de *aparat* de transmutaţie în *jos* şi deopotrivă în *sus.* Nu găsim în neoplatonism intervenţia nemediată a Unului în Multiplu şi nici revenirea directă a acestuia din urmă către statutul unităţii. In perspectivă ontologică putem susţine că henadele sunt agenţii procesiei şi ai conversiei, au statut intermediar între individuaţie şi Principiu, sunt mediatori cu funcţie dublă.

Teza 7. *Orice fiinţă care produce/procede o alta are statut superior propriului produs/proces.*

Calitatea cauzală nu poate funcţiona decât univoc, de la un *superior* către un *inferior;* cauza producătoare e învestită aprioric cu un exces în temeiul căruia poate opera un efect/produs. A cauza ceva semnifică a ex-pune acest prealabil exces într-o formă alteratâ-efect. Proclos postulează posibilitatea a trei raporturi cauzale:

- cauza produce un efect superior;
- cauza produce un efect inferior;
- cauza produce un efect egal sieşi;

Dacă s-ar produce efecte superioare atunci ar fi posibilă o ascendenţă procesuală infinită, o evoluţie cauzală orientată spre un plerom infinit perfectibil, ceea ce e o situaţie paradoxală. Dintr-o cauză finită nu poate rezulta un efect infinit perfectibil. Cauza primă sau principiul nu pot produce un *superior* atâta vreme cât sunt identice totalităţii/perfecţiunii. Deci henadele nu pot depăşi statutul Unului.

In a doua situaţie efectul ar însemna o derivaţie rezumativă incompletă a cauzei. Faptul că efectele sunt multiple în raport cu Principiul înseamnă că fiecare deţine particularităţi ale esenţei acestuia, fără a-i deţine integralitatea. A produce un efect identic ar însemna autoreproductibilitatea infinită, identitatea absolută cauza-efect ori, mai degrabă, identitatea procesuală cauză-efect. Această situaţie e imposibilă întrucât nu se poate ca principiul să fie creat, nu poate fi produs/autoprodus, nu are un punct originar şi nici un demers genetic. Ceva care se face nu este integral prezent, nu poate fi identic şi total; făcutul implică finitudinea temporală şi calitativă. Or principiul nu poate fi astfel conceput.

Rămâne alternativa terţiară, situaţia de inferioritate a efectului în raport cu principiul. Situaţiile superiorităţii şi egalităţii fiind excluse, trebuie să ne aşezăm în schema unei procesii degenerative, într-o ontologie ierarhizată prin declin. Dificultatea majoră a acestui tip de gândire constă în imposibilitatea identificării esenţiale a Unului cu

Multiplul. Chiar dacă henada unifică statutul fiinţei paticipative, ea nu poate face să fie Unul pur exclusiv. Spre deosebire de Principiu, orice modalitate henadică deţine doar unitatea inclusivă. Diferenţa şi identitatea sunt reciproc necesare statutului henadic, nici una nu poate fi exclusă.

Teza 8. *Toate fiinţele (care), în orice fel ar fi, participând la Bine sunt dominate de Binele primordial, care nu-i altfel decât bun.*

E evidentă aici filiaţia platoniciană a identităţii de principiu între Bine şi Unu. Raportul de transcendenţă al Unului cu individuatele îl deţine şi Binele, reper al perfecţiunii fiinţei spre care se tinde dar care rămâne intangibil participantului. Participaţia modală nu-şi poate asuma Binele decât în calitatea bunătăţii finite. Un lucru poate deveni bun dar nu poate fi Binele, aşa cum henadele pot fi unifianţă fără a fi Unul. Fiinţele tind către Bine printr-un fel de recesie conform învestiturii originare; tind către Bine doar întrucât acesta le creează fumizându-le o calitate tendenţială cert orientată. Regăsim principiul natural magic al tendinţei către ceea ce este asemănător/homogen, al întoarcerii fenomenului către prorpria sursă şi desăvârşirea prin reintegrarea în esenţa genetică, anterioritate cauzatoare. Bunătatea naturală a individuatelor constă în aptitudinea lor de a tinde către Bine; dacă ele ar fi deja Binele în sine nu ar mai tinde către el, ar fi perfecte şi ar exclude procesia. Individuatul tinde către o finalitate care-l precondiţionează; este *exilat în obiectul propriei aspiraţii*[1].

Fiinţa individuatului nu e garanţia bunătăţii ei; există tendinţe diferite de la Fiinţa pură la Binele pur. Tendinţa către Fiinţă e un cerc vicios întrucât nu se petrece conform unei finalităţi veritabile. Ca şi în cazul lui Platon, neoplatonicii nu se mulţumesc cu ontologia simplă a Fiinţei, ei propun ontologia Binelui/Unu. Calitatea unei atare filosofii e incontestabil gradul suprem la care se poate ridica intelecţia umană. Nu se admite simplicitatea acalitativă a Fiinţei, nu se aderă la rigoarea infailibilă a simplităţii parmenideene, se impune pozitivitatea absolută a Binelui; nu e de ajuns faptul de a fi, trebuie ca ceva să fie Binele pentru a fi cu adevărat. Binele surclasează fiinţa şi-i propune un sens elevat, îi sancţionează însuşi principiul de întemeiere, devine *sfârşitul spre care tind toate fiinţele.* Ontologia fiinţei pure e lipsită de finalitate, nu deţine nici o normă tendenţială. In mod eminent nu se poate concepe alt scop decât Binele. Odată admisă această năzuinţă generală,

uzitarea termenului de ontologie devine improprie; nu mai gândim lumea în coordonatele fiinţei ci ale Binelui. Raportat la pura fiinţă, Binele devine alteritatea suverană, un fel de Suprafunţă. In calitatea bunătăţii naturale Binele cheamă toate fiinţele către sine.

Teza 9. *Orice fiinţă autonomă după substanţă sau după activitate este superioară celei ce nu este autonomă ci dependentă de alta care devine cauza perfecţiunii ei.*

Pe de o parte, autonomia înseamnă negaţia principiului raţiunii suficiente şi a relaţiei cauzale, pe de alta. Autosuficienţa nu reclamă anterioritatea unui principiu, nici nu-şi dobândeşte statutul prin asimilare de substanţă ori acţiune din partea altei fiinţe. Calitatea autonomiei este circular defmibilă, este cauză şi scop în sine în fiecare moment al prezenţei proprii şi, ceea ce este decisiv, deţine totalitatea posibilă a fiinţei, excluzând privaţia. Proclos conduce judecăţile în jurul autonomiei pe planul determinaţiilor fundamentale de substanţă şi acţiune/mobilitate. Fiind completă în propria substanţă şi automobilă, entitatea autonomă nu are nevoie de nici o relaţie, de nici o exterioritate, de nici un principiu. însă în mod riguros nu se poate susţine autonomia decât în cazul Unului, deci numai superioritatea lui este radicală. Imobilul poate să fie cauza mobilităţii, totalitatea poate fi autosuficienţa şi deţinătoarea propriei substanţe. Gradele de perfecţiune se decid prin proximitatea cauzală a transferului de substanţă şi acţiune. Henadele superioare sunt acelea care capătă mişcarea primă şi substanţa primă a Unului. Sunt cu atât mai perfecte, cu cât suma mediatorilor este mai scăzută. Henadele noetice deţin maxima proximitate şi minima mijlocire faţă de Unu. Tendinţa impusă procesiei este aceea de a spori gradele mediatice şi de a scădea gradele proximităţii. Este perfectă acea fiinţă care posedă Binele prin conaturalitate, adică nu prin participaţie ci prin interioritate. îndepărtarea de natura Binelui însoţeşte descendenţa, regresia către periferia procesiei, sporul de identitate individuată. Proclos fixează criteriul inferiorităţii—superiorităţii cu referire strictă la Bine/Unu, axiologia lui are relevanţă metafizică majoră, însă defavorizează elementele procesiei. Henadele ca forme unifiante, indiferent de locul ocupat în procesie, sunt esenţial inferioare Unului.

Teza 10. *Orice fiinţă autonomă este inferioară Binelui simplu.*

Impropriu se poate vorbi de autonomie în ordinea procesiei. Proclos asimilează parţial autonomia statutului de participant. Acesta nu-şi deţine calitatea definitorie, ci şi-o dobândeşte prin menţinerea permanentă în tendinţă. Tendinţa contaminează natura celui ce tinde prin calitatea celui spre care tinde, actualizează transferul dinspre cel

din urmă înspre cel dintâi. Autonomia absolută a Unului/Bine/Principiu constă în deplina calificare esențială şi în puterea de a nu tinde către altceva, deplina autarhie. Dacă nu este necuviincioasă aici terminologia hegeliană, Unul este Ființa în sine şi pentru sine, nu derivă din altceva, nu se întemeiază pe altceva şi nu devine/tinde spre altceva, este tautologie - îşi deține propriile criterii de recunoaştere, şi tautoousie - devine prin sine în sine. Natura simplă este prin definiție necompozabilă şi nedecompozabilă; Unul e nesintetic şi neanalitic, nu derivă prin însumare ori adiție şi nu se poate ex-pune prin relevarea detaliat calificativă. Puterea unifianței deținută integral şi dăruită henadeîor semnifică puterea şi faptul menținerii permanente în simplicitatea radicală pe seama chiar a statutului modal.

Teza 11. *Orice ființă procede/provine dintr-o cauză unică ce este şi prima.*

Conform logicii uzuale trebuie să existe un Prim cauzal în temeiul căruia să capete justificare tot lanțul derivat şi să devină explicabilă apariția multiplicității. Structura regresiei cauzale capătă conformația unui corp piramidal; străbătut dinspre bază către vârf, multiplicitatea maximă se află la bază şi depinde printr-un lanț de succesiuni cauzale de nivelurile tot mai ridicate care, pe măsură ce se urcă, devin tot mai puține mergând cu fermitate către punctul singular din vârful piramidei, Unul, care nu mai depinde de nimic şi nu-l procede nimic. Procesia semnifica coborâşul dinspre vârf către bază, iar regresia/recesia cauzală, urcuşul bază-vârf. Ideea lui Proclos recuză pretenția multiplului de a deține statut cauzal prim. La nici un nivel al individuatelor, speciilor, genurilor sau henadeîor nu există un Prim altul decât Unul. Exclusivitatea cauzală a Unului întemeiază calitatea unifianței şi menține întreaga rețea henadic-cosmică într-un întreg multi-unitar. Este evident că în cazul Unului nu se mai aplică exigențele de întemeiere cauzală aplicabile pe întreaga rețea inferioară, şi de altfel nici nu se poate explica logic o anterioritate față de Primul, o cauză a Principiului. Unul întotdeauna rămâne un postulat prim, cu rol explicativ în sine inexplicabil; de el depinde explicația doar a ceea ce este derivat, el însă refuzându-se explicației ca atare şi prin altul. în recesia cauzală nu se poate stabili o anterioritate absolută, astfel că ea trebuie postulată. Fără un postulat prim nu ar fi temei nici pentru ființă, şi nici pentru cunoaştere, căci cunoaştem doar prin cauzalitate. Regresul infinit ar suspenda posibilitatea explicației cauzale.

Proclos postulează cauzalitatea circulară în care *aceleaşi fiinţe sunt anterioare şi ulterioare, mai puternice şi mai slabe* deopotrivă. Aici raportul cauzal este reciproc sau alternativ, inferiorul şi superiorul îşi inversează ordinea, producătorul şi produsul se condiţionează alternativ. In circularitate trebuie să existe un Prim, o rădăcină unică din care să derive toate şi să se ordoneze printr-o proximitate mai mare sau mai mică. Primul rămâne un postulat necesar al explicaţie cauzale.

Teza 12. *Binele este principiul şi cauza oricărui prim în raport cu toate fiinţele.*

Categoria Binelui deţine o relevanţă superioară celei a Fiinţei. A fi cu adevărat înseamnă a fi în vederea Binelui. Deşi din perspectivă pur ontologică nu exista categorie mai cuprinzătoare decât Fiinţa , ea nu garantează în sine nici o calitate, nu introduce nici un reper, nu dă nici o orientare, nu reclamă nici o ordine. Binele joacă rolul de Suprafiinţă - ceea ce ordonează, impune o ordine pozitiv numinoasă la nivelul fiinţei, propune un imperativ devenirii şi reclamă o finalitate maximală. Principialitatea pură nu este suficientă pentru ca ordinea să se impună; puterea cauzală trebuie să fie învestită cu bunătatea Binelui prin care să creeze structuri de ordine. Nici Fiinţa nici Principiul nu-şi capătă veritabilul statut ontologic fără prealabila creditare din partea Binelui. Proclos ne livrează structura unui univers pozitiv ordonat pe imperativul Binelui; deşi admite survenirea Răului în individuaţie, nu întreţine simetria, nu cultivă dialectica facilă Bine-Rău. Cosmosul neoplatonic este pozitiv structurat, procede dintr-o voinţă providenţială şi se converteşte integral la calitatea bunătăţii Unului; nu este un univers inert, amorf, lipsit de finalitate sau entropie. E vorba de un model ontologic/cosmologic orientat spre apoteoza finală a Binelui, recesia în Unitate şi destituirea Răului, un model esenţialmente eschatologic. Gândirea neoplatonică mai păstrează inocenţa unui optimism cosmologic radical, ceea ce contravine total spiritului gnostic contemporan lui şi parţial cosmologiilor dualiste creştine. Ideologia morală fundamentată pe sciziune Bine-Rău împiedică viziunea unui cosmos integral convertibil la calitatea Binelui; această poziţie s-a resemnat să fie gratulată drept erezie.

Binele este principiu supraordonat în raport cu Fiinţa şi cauza; fiinţa se actualizează în temeiul Binelui, cauzalitatea începe să funcţioneze de la un moment Prim ce coincide cu Binele. Nu în modul unei calităţi transcendentale trebuie gândit Binele, cât mai cu seamă în modul unei condiţii imperative a posibilităţii faptului de a fi. Bunătatea

devine condiția implicită a oricărei modalități şi cale garantată a calității conversiei.

Teza 13. *Orice bine este principiu de unitate pentru participanții lui, orice unitate este un bine şi Binele este identic Unului.*

Fără nici un echivoc Proclos afirmă criteriul de apreciere a bunătății şi a Binelui - unitatea şi Unul. A fi în bine nu trebuie să semnifice altceva decât aptitudinea menținerii în unitate, consumul în imanență al Unului. Henadele sunt toate, în calitate de moduri specifice, structuri henofanice, agenții Binelui; difuzează prin unifianță calitatea şi puterea menținerii în bunătate. Riscând o banală aserțiune tautologică spunem că este bine ceea ce se păstrează în unitate, că este desăvârşit ceea ce mod fiind nu-şi pierde statutul unific. Henadele sunt astfel de structuri desăvârşite:

...Binele este ceea ce salvează toate ființele şi devine astfel termenul tendinței lor, dacă ceea ce salvează substanța fiecăruia şi-i asigură coeziunea este Unul..}

Astfel calitatea unifianței henadice apare ca un serviciu în vederea Binelui şi, în alt fel, năzuința către Bine este modul singular sub care e posibilă menținerea în Unitate. Există o subtilă intercondiționare esențială între unifianță şi bunătate; între toate structurile create doar henadele satisfac această identitate. Ființa henadei este mediul de actualizare al identității sus-numite. într-o identitate strictă Binele este, prin actualizarea Unului, cel ce întreține unifianță, iar Unul realizat cel ce garantează apoteoza Binelui. Relația Unu-Bine nu se rezumă la statutul facilei identități logice; cele două categorii au fiecare o riguroasă conotație onto-cosmologică şi nu sunt reductibile una la cealaltă. Se poate vorbi, bunăoară, şi de unitatea rea a ființei pure, cea fără nici un mod, nici o calificare, unitate anarhică - unitate riguroasă dar lipsită de prezența şi năzuința Binelui. Binele este supraadăugat unității atunci când ființa se desface în moduri, categorii, calități, atribute, dar în stricta prestație henadică, diferențiere în vederea revelării autenticității intime. Desfacerea în moduri şi calități face să survină şi răul dacă diferența e percepută ca atare iar nu ca fiind henoforă. Dețin caliatea Binelui acele moduri ale ființei în care răzbate permanent virtutea unității; Binele facilitează survența henadică, apariția pe nesimțite în sânul ființei a modurilor de ex-punere unifiante.

Teza 14. *Orice ființă este sau imobilă sau în mişcare. Dacă ea este în mişcare ea este sau prin sine însăşi sau prin altul. Dacă este*

prin sine însăşi ea este un automotor; dacă este prin altul ea este heteromotoare. Orice fiinţă este deci sau imobilă sau automobilă sau heteromobilă.

Aria realităţii de la Unu/Bine la Multiplu este analizabilă conform categoriilor mobilităţii, integrabile între extremele imobil-heteromobil. Imobilismul defineşte unitatea pură iar heteromobilismul, multiplicitatea pură, nivele între care vehiculează media automobilităţii. Dacă la nivelul heteromobilităţii cauza mişcării trebuie să se datoreze unui altul mişcător, rămâne ca mişcarea în sine să fie ori circulară, ori infinită. Proclos vede excluziune între cele două forme ale mişcării în temeiul ideii acceptate aprioric ce susţine că principiul mişcării trebuie să fie superior mişcatului, trebuie deci să existe întotdeauna, pentru orice act mobil, un superior. Astfel că pas cu pas trebuie să regresăm către un superior prim imobil în sine - în mod necesar imobil pentru că altfel ar reclama un altul. Concesia făcută aristotelismului pare aici inevitabilă, primul mişcător trebuie să fie imobil. Rămâne însă inexplicabil cum imobilitatea devine cauză singulară prin sine a mobilităţii; se insinuează în natura primului mişcător tensiunea contradictoriului, identitatea obligatorie a opoziţiei mobil-imobil. Unul nu poate fi mobil, însă ca principiu unifiant trebuie să devină automobil în proiecţie henadică; acestea nu sunt automobile de vreme ce provin din unitate, însă întrucât poartă unifianţa ele sunt întrucâtva automobile. §i în raport cu calitatea mişcării henadele au esenţă hibridă; în participaţia unifiantă ele asumă automobilitatea rămânând prin origine heteromobile. Dacă admitem concentrarea în esenţa henadei a principiului şi a mişcării, o definim drept unitate mobilă în vederea Binelui, sau bunătate activă a Unului. Henada e agent calificativ care deplasează imobilismul Unului către mobilitatea multiplului modal şi virtualitatea Binelui către bunătatea manifestării revelatoare.

Gradele de realitate se decid în funcţie de asumarea mobilismului; este în cel mai înalt grad real ceea ce se menţine imobil, devine participant la realiate ceea ce poate fi automobil şi în ultimul grad e admis ca real ceea ce devine mişcat prin altul.

Teza 15. *Tot ceea ce are puterea de a se converti spre sine însuşi este incorporai!*

Problema conversiei se pune prin obligatorie raportare la aceea a procesiei; mai întâi ceva devine corporal în procesie apoi el trebuie convertit la calitatea originară; conversia semnifică actul de redobândire a unei calităţi pierdute, de reînălţare la un statut anterior

superior, de redobândire a unei identităţi protomodale. Procesia obligă fiinţa la asumarea unor grade de alteritate degenerativă cu sens regresiv; la un nivel anume regresia trebuie blocată în vederea conversiei, a regenerării, a recâştigării naturii unifiante şi a bunătăţii. Pentru a se putea converti trebuie ca obiectul conversiei să-şi păstreze o discretă identitate cu fiinţa la care se converteşte, ceea ce să servească de mobil eficient al procesului, trebuie păstrată unifianţa şi indecompozabilitatea. într-un corp decompozabil elementele eterogene nu au putinţa de a deveni unifiante, nu se mai păstrează un principiu integrator. Acest principiu e cu necesitate incorporai dar imanent corporalităţii, e un principiu genetic al Unului/Bine. Astfel cum Binele susţine procesia ca instituire modală henoforă, tot Binele susţine conversia individuatului scăpătat spre corporalitate, către unifianţa. Conversia este în toate felurile posibile un regres către Unitate/Bunătate.

Teza 16. *Tot ceea ce are puterea de a se converti spre sine însuşi posedă o substanţă separabilă de orice corp.*

In vederea definirii corporalităţii este insuficient să etalăm mulţimea calităţilor naturale tangibile printr-un fel de prestaţie empirică; în esenţa naturalului stăruie un principiu supranatural, un stigmat metafizic ce pândeşte drumul fiinţelor prin devenire căutând să le menţină în imanenţa Unului. în general, dacă o fiinţă este convertibilă ea este deja străbătută de principiul unităţii, este animată de duhul Binelui, e pusă în serviciul henoforic. în natura corporalităţii rodeşte calitatea unifianţa, se reproduce năzuinţa către Bine. Corporaliatea este maximul de explicitare pe care-1 poate lua unitatea, maximul de strălucire pe care-1 poate lua Binele. Separabilitatea principiului îi pemite manifestării alte atribute decât cele strict corporale. Din natura pur corporală nu poate surveni acţiunea unifianţei, corpul este prin esenţă eterogen destructibil. Ca regulă trebuie menţinută o superioritate a acţiunii asupra corporalului:

Dacă deci o fiinţă este inseparabilă de corp în substanţa ei, ea este cu atât mai mult în activitatea ei. Şi în acest caz ea nu se converteşte spre ea însăşi[4].

Prestaţia corporală implică dualitatea radicală a substanţei şi acţiunii; corpul ca substanţă este inconvertibil, însă ca principiu al acţiunii el are aptitudinea menţinerii în unitate, capătă statut henadic, formă dinamică unifianţa. Conversia este o calitate activă a unităţii iar nu a multiplului corporal; unitatea activă menţine ordinea lumii şi-i asigură convertibilitatea. Eterogenul individuat este absolvit astfel de

destrucție și individuația sustrasă finitudinii. Procesia și conversia sunt acte universale.

Teza 17. *Tot ceea ce se mișcă pe sine însăși are puterea de a se converti la sine.*

E important de remarcat aici finalitatea actului conversiei: regăsirea de sine. Obiectul convertibil a suferit o anterioară alienare a esenței specifice, o mișcare de îndepărtare de natura identității proprii, un act de alterație accidentală. Spun accidentală întrucât esența nu este alterabilă, ea este doar ocultată manifestare. In esență conversia semnifică regăsirea în individuație a statutului unității ori reactivarea unifianței în modalitate, comportamentul fenomenului procesual conform măsurii principiului Unu/Bine. Nu orice grad de alterare păstrează în sine capacitatea conversiei, posibilitatea ei trebuie garantată de automobilitate. Cel care este principiul propriei mișcări nu e condiționat de un superior, adică își decide criteriile devenirii procesuale, este esențial autarhic, necondiționat. Automobilitatea face să fie posibilă coincidența între mișcător și mișcat, circularitatea identității active care e și circularitatea procesie-conversie, hena-dă-unitate. în ontologia neoplatonică nu trebuie uitat imperativul resurecție permanente a unității, al apoteozei Binelui; există o neîmpăcare ostilă cu finitudinea multiplului, un veșnic neastâmpăr de reintegrare în Unitate, de *întoarcere acasă* a modului în ființă. In fapt, finalitatea mobilității e rezumabilă la unifiantă, mișcarea de procesie înseamnă prezervarea modală a unității și retentia unificului în individuat. Din sine - prin sine - către sine ar arăta ecuația simplă a fenomenologiei neoplatonice.

Teza 19. *Tot ceea ce aparține de la început unei ordini a ființelor este prezent tuturor acelora dispuse sub acest ordin după aceeași lege și în mod permanent.*

Proclos insistă asupra diferențierii între participația permanentă și cea tranzitorie, episodică, întrucâtva aleatoare. Participația permanentă asigură participantul de identitatea modală cu participatul; cea tranzitorie înseamnă doar o contagiere superficială ce nu-i afectează esența. Henadele sunt participante permanente la unitate/bunătate și totodată la modalitate, dețin unifiantă și diferența deopotrivă. Numai din principiu poate deriva calitatea participației permanente, unitatea nu poate surveni ca accident pe parcursul procesiei. Asta înseamnă că unifiantă nu se poate dobândi și nu se poate pierde în procesie-conversie,

ea este dată ca implicație imperativă şi se menține cu necesitate. Nu există posibilitatea diminuării statutului unității în structura ierarhiei ontologice, nu se poate să fie mai mult sau mai puțin unifiat. Calitatea unității e întotdeauna integral livrată, astfel că diferențierile ierarhice nu se bazează pe ea cât pe statutul modalității ca atare şi funcția de expresie a calificărilor implicite. Procesia ca acțiune este un continuum modalizat de la Unitatea pură la Multiplicitatea pură, continuum henofor şi cauză formativ-modală. Nu putem însă defini procesia decât în circularitate cu recesia-conversia, continuumul restitutiv al unității în modalitate.

Teza 20. *Dincolo de toate corpurile este substanța psihică, dincolo de toate sufletele ordinea spiritului, dincolo de toate substanțele gânditoare Unul.*

Elementele ierarhiei sunt completate în alte fragmente cu viața şi ființa, putem totuşi considera că acestea sunt oarecum implicite gradelor henadice; în esența spiritului platonician sunt prezente aceste patru nivele de realitate, rezumatul structurii onto-cosmice. Corporalitatea e remisă printr-un fel de leit-motiv ierarhic întotdeauna părții inferioare, ea suferă toate influențele şi toate dependențele, duce toate ponoasele şi stigmatele, îndură deprecierea vag arogantă a elementelor superioare. Sufletul îi induce mobilitatea însă tânjeşte să scape de el, nu-i atribuie statutul automobilității. Toate formele mişcării corporale sunt heteromobile. Situat superior în ierarhie, sufletul capătă avantajul automotricității pe lângă acela al libertății de manipulare hylică. Heteromotricitatea corpului se integrează/asumă în automotricitatea substanței sufleteşti, devine participant tranzitoriu la o esență transcendentală. Superioritatea automotrice a sufletului în raport cu corpul e menită a se umili atunci când tinde să se compare cu natura spirituală imobilă:

...toate mobilele sunt dominate prin automotor şi orice mişcat prin imobil[5].

Sufletul împrumută corpului mişcarea spontană în vreme ce ia de la spirit permisiunea participării la actul noetic, aptitudinea operațiilor intelectuale continue. Activitățile sufletului sunt postnoetice, adică nu-i stau în esență aşa cum ele se dețin permanent în spirit. După cum mişcarea nu poate fi detaşată de suflet, nici gândirea nu se separă de spirit. Ca esență, sufletul e automotor participant la acțiunea noetică imobilă spirituală. Spiritul este imobilul noetic permanent. Gradul de

anterioritate al acestuia faţă de suflet îl pierde în raportarea la Unitate. Deşi este imobil, spiritul nu este Unul, e modalitatea noetică plurală învestită cu unifianţă în participaţie. Calitatea unifianţei este general recogoscibilă ierarhiei, însă cea spirituală se distribuie restrictiv; nu tot ce este unific este şi spiritual. Unifianţă este implicaţia necesară a participabilului, însă spiritualitatea e una contingenţă. Faptul obligatoriu de a fi în unitate nu implică statutul noetic. Spiritul condiţionează prestaţia de tip gnoseologic fără a decide calitatea unifică. în ierarhie numai Unul deţine superioritatea suverană, nu are un altul care să-l condiţioneze şi se garantează ca Bine.

Teza 21. *Orice ordine porneşte dintr-o monadă, procede spre o multiplicitate omogenă monadei şi se păstrează într-o monadă unică la orice nivel.*

Ideea de ordine reclamă necesitatea unicităţii intenţionale, a singularităţii modelului proiectiv, a identităţii continue în principiu. Schema ierarhiei onto-cosmice se ordonează după o arhitectonică unitar gândită şi într-o structură de relaţii convergente către o logică singulară, într-o suită de elemente deţinătoare specifice ale unităţii. Exigenţa de întemeiere a ordinii constă în monotelism, planul lumii să fie gândit de providenţa divină. Odată admisă unitatea principiului providenţial, toate elementele derivate prin proiecţie deţin cu necesitate omogenia cu principiul. Transferând în relaţii logice ordinea lumii ajungem la definirea Unului ca gen ultim, la unitate ca ultimitate generică. In proiecţie procesuală Unul nu instituie alterităţi cărora să le fie sustras, nu creează în mod meşteşugăresc recurgând la un material amorf căruia să-i dea formă; în proiecţie Unul unifică o mulţime de ipostaze, se reproduce într-o diversitate modală, îşi aplică sieşi o sumă de chipuri variate sub care-şi tăinuie unicitatea. Lumea ca integralitate se sprijină pe ordinea omogenă, pe calitatea unifianţă a principiului imanent. Unitatea se constituie ca orizont ontologic ultim în care trebuie să-şi afle împlinirea toate modurile, stările, întâmplările posibile: naştere, moarte, cunoaştere, înţelegere, izbândă sau eşec, milă sau dispreţ, îndurare sau aroganţă, rugă sau blestem, cuviinţă sau cinism, bucuria sau deznădejdea - toate acestea şi tot ce poate fi conceput ca fiind, se naşte, se menţine şi se reîntoarce în omogenia monadică. Gândită în perspectiva genericităţii diferenţele calitative, cantitative, modale nu capătă relevanţă. Procesia se înfiinţează prin circuitul modal omogen al unităţii. Principiul începe să funcţioneze ca atare în procesie, îşi dezvăluie fecunditatea, îşi arată bogăţia interioară. Coeziunea, identitatea oricărei ordini trebuie întemeiată pe un anterior smgular:

...există o monadă unică anterioară pluralității pentru orice ordine...[6] şi această monadă conferă legea de ordonare pentru toţi aparţinenţii unei serii, întreţine raporturile lor mutuale. Chiar dacă membrii diferiţi ai seriei suportă cauze accidentale diferite, prin apartenenţa la unicitatea seriei aceste accidente se subsumează principiului comun şi-i preiau imperativele.

La nivelul ierarhiei Unul procede henadele multiple cărora le este dată năzuinţa continuă către unitate; spiritul unic procede mulţimea spiritelor care în diversitatea actelor noetice tind spre unitatea spirituală; sufletele multiple derivă, prin necesitate ipostatică din sufletul primordial şi-i deţin unicitatea:

Astfel Unul prim este urmat de henade, spiritul prim de spirite, sufletul prim de suflete şi natura totală de naturile multiple[1].

în mod propriu numai elementele primei serii procesuale sunt numite henade datorită proximităţii imediate cu principiul; ele sunt modurile prime ale unităţii. însă, întrucât şi celelalte serii ale procesiei se fundamentează pe unifianţă se subsumează implicit imperativelor logice ale henadei, devin moduri secundare contagioase ale unităţii, cu remarca menţinerii lor în unitatea noetică, sufletească ori corporală.

Teza 22. *Tot ceea ce este primordial şi făcut funcţie de principiu, în fiecare ordine este unu şi nu este nici doi nici mai mult ci monogen.*

Elementele unei serii sunt cele care pun în funcţie identitatea unică a acestuia, care aplică legea principiului seriei. Henadele se aplică drept funcţii ale unităţii, spiritele se aplică drept funcţii ale principiului noetic, sufletele, ale principiului mobilităţii, iar corpurile, ale corporalităţii. Ne aflăm în situaţia de a admite pluralitatea principiilor, existenţa unui principiu specific diferenţiator pentru fiecare serie. Insă principiul unităţii subordonează speciile principiale seriale; atât principiul noetic cât şi cel sufletesc şi cel corporal îşi deţin calitatea principială prin participaţie la principiul unităţii. Unitatea nu se divide într-o serie de principii cât pune în funcţie această serie ca variată aplicaţie a principiului Unic. Calitatea seriei are nevoie de un principiu de identificare, de o normă singulară conform căreia să fie şi să-şi împlinească funcţia; acest principiu nu face rabat de la unitate, doar o aplică după o măsură proprie. Principiile seriale întreţin năzuinţa către unitate la nivelul tuturor membrilor seriei, decid calea unifianţei seriale, garantează omogenia identităţii acesteia.

Teza 24. *Orice participant este inferior participatului şi acest participat imparticipabilului.*

Dacă statutul principial are o multiplă funcționare adecvată identității seriale, în funcție de el se decide şi statutul participabilului. Elementele seriei sunt participabile în mod prim la modalitatea principială specifică şi totodată la unitatea principială generică; de exemplu sufletele sunt participante prime la principiul sufletesc şi apoi la unitatea principială generică, regulă valabilă pentru fiecare membru al seriei. Deci se distinge participația imediată serială de participația generică. Elementele seriei sunt defmibile doar ținând seama de dubla lor participație. Principiul seriei este în raport cu elementele un participat, un superior, însă este prin raportare la Unu doar participabil, deci inferior. Nici un principiu serial nu poate fi prim, superior în gradul Unului pur. Acesta din urmă e singurul participat neparticipabil, aplică în mod suveran funcțiile seriale fără să îndure un similar, întreține modurile unifianței fără a avea nevoie de principialitate superioară, este autarhic în proiect şi liber în prestația procesuală, inițiază statutul participabilului dar nu se defineşte conform lui, propune principiile seriale dar nu le învesteşte cu autarhie întrucât s-ar pierde coeziunea unifică a ierarhiei, domină participabilele de orice serie fără a fi constrâns a se lăsa dominat de un altul. Orice serie îşi delimitează esența între, cum remarca Jean Trouillard, o monadă-principiu şi o *efuziune plurifiantă,* extreme între care vehiculează anumiți mediatori. In ordine aritmetică, şirul numerelor prime exprimă raportul de dominație dinspre unul spre multipli.

Teza 25. *Din orice principiu perfect procede tot ceea ce el este capabil să zămislească şi el imită în aceasta Principiul Unic Universal.*

Noima procesiei constă în faptul de-a pune în afară, în forme şi relații cosmologice, identitatea ascunsă a unui principiu, de-a se constitui ca exterioritate adecvată modurilor implicite principiului, de-a institui o rețea de elemente omogene principiului. Procesia ca întreg şi fiecare serie în parte se desfăşoară conform unui singur criteriu; principiile seriale îşi afirmă prin delegați aptitudinile creatoare de structuri, capacitatea de-a întreține acte cosmotice. Faptul manifestării exterioare nu este supus nici unei cenzuri imanente sau transcendente, el devine expresie completă, revelare a totalității implicite; seriile sunt moduri exterioare ale totalității implicite principiului lor, ceea ce înseamnă că se poate vorbi de o economie a identității principiului, el

fiind numai atât şi exact ceea ce apare ca fiind. Totalitatea elementelor seriei este infinită prin circularitate, fapt care solicită aderarea la statutul tautologic al principiului, la recurența modelului ontologic. Ierarhia ființelor precizează tot ceea ce poate fi Unul în expresie ontocosmică, delimitează atributele principialității. Totalitatea manifestată a principiului nu este infinitatea ci suma maximă, este adică o totalitate limită. Principiul nu poate fi şi altceva decât se manifestă a fi, poate însă să-şi refacă constant modelul ființei prin recurența temporală. Extensiunea potentei cauzale se decide prin proximitatea cu Unul/Binele; a fi cauză totală e doar apanajul Unului, însă derivații principiali devin cauze conform gradului de retenție imanentă a unității. Perfecțiunea participă în cel mai mare grad la statutul cauzal; cu cât un principiu se constituie cauză pentru mai multe efecte, cu atât el îşi validează perfecțiunea. Putem enunța aici rezerve asupra perspectivei cantitative pe care Proclos o impune exigenței cauzale; concurența în vederea perfecțiinii înseamnă să tinzi a produce cât mai multe efecte:

...cu cât o ființă e mai puțin perfectă, dimpotrivă, cauzalitatea ei se restrânge.*

Potențialitatea cauzală e direct proporțională cu gradul proximității față de Unu, mai precis, cu gradul de unifianță. Aici iarăşi ne împotmolim într-o perspectivă pur spațializantă la care se pretează discursul lui Proclos, sau cu un înțeles al proximității în sensul unui imediat procesual al Unului, adică temporal. Unul este indivizibil, ceea ce înseamnă că nu poate fi mai mult sau mai puțin deținut ci numai integral, adică în totalitate. Astfel că orice mod este integral unificat, are aceeaşi proximitate unifiantă cu Unul, se defineşte în acelaşi statut drept henofor. Distribuția cauzală cantitativă nu mai poate intra astfel în discuție. Numai acceptând prealabila schemă a procesiei ca expansiune spațio-temporală a Unului se poate admite distribuția proximistă a perfecțiunii şi cauzalității - ne aflăm astfel într-un univers regresiv ce tinde spre anularea cauzalității. La ultima treaptă a procesiei elementele nu mai păstrează statut cauzal, sunt pure reziduuri efect. Unul/cauză pură - Multiplu/pur efect prezintă schema descensiei procesive la Proclos; aceasta ar fi afectată de un principiu entropie dacă nu ar fi necesar actul conversiei prin care efectul ultim să fie reabilitat participativ progresiv, readus la unitatea serială şi implicit la unifianță.

Teza 26. *Orice cauză care produce un altul decât ea însăşi produce derivați proprii şi ceea ce-i succed, rămânând ea însăşi.*

In actul creator principiul creează fâra a se irosi pe sine ca substanță a creației, fără a produce efecte în care să se epuizeze ca şi cauză,

fără nevoia unui consum de substanță. Statutul principial nu este vulnerabil datorită prestației cauzale; principiul își păstrează o identitate transcendentă, rămâne adică sine. Mobilismul inerent procesiei nu devine în nici un moment propriu principiului; chiar dacă prestația cauzală e imposibil de conceput fără mobilitate, ceea ce mișcă nu e unitatea, nu e principialitatea ci pura modalitate, faptul punerii în afară de sine. Principiului îi e proprie o economie a integralității, nu se poate disocia în eteronomii, nu se poate fragmenta sau altera, nu poate fi mai mult sau mai puțin principiu; este mereu și integral continuu sine însuși neîncetând să producă reprezentări procesuale. Identitatea principială și alteritatea cauzală trebuie gândite ca fiind împreună specifice Imului; principialitatea se conservă în unifianță, cauzalitatea devine mobilul alterității, al dezvăluirii atributelor implicite ca forme de exterioritate, ca moduri naturale. Unitatea nu este substanță și nu poate fi alterată ori divizată; în procesie se instituie însă o suită de substanțe care fac posibilă alteritatea. La nivelul acestor substanțe seriale survin derivații cauzali ai principiului. Principiul seriei rămâne cu consecvență identic și unific, nu se consumă, nu se epuizează.

Teza 27. *Orice producător produce derivații săi prin perfecțiune și supraabundență de putere.*

Rațiunea imediată a actului creator/producător constă în prezența unui exces de ființă în natura principiului, o bogăție interioară privată de formele care s-o încapă, care să-i fie moduri suficiente; este ca și cum în principiu ar stărui o prezență explozivă ce mereu și mereu caută forme în care să-și reprezinte entuziasmul. Principiul nu-și conține integral propriile potente, nu-și stăpânește întreaga economie de ființă reclamând mereu o alteritate în care să și-o transfere. In natura perfecțiunii rezidă un dinamism expansiv, o nerăbdătoare ieșire către manifestări diverse, o continuă eflorescentă calitativă; a fi perfect e mai mult decât a fi identic sieși, e mai ales puterea de a dărui continuu propriul sine rămânând totuși întotdeauna un mai mult decât sine, disponibil excesului donativ. Continuitatea dăruirii nu epuizează deborDanta excesului, o realizează, o arată fără a-i bloca manifestarea. Ca definiție scurtă putem spune că principiul este ființa excesivă, suprasaturată calitativ. Excesul ca neajuns în sine devine putere proiectivă, aptitudinea expansiunii ontice către ceea ce încă nu și-a găsit formă și mod dar e iminent s-o facă, către ceea ce încă nu este dar e inevitabil să apară. In virtutea excesului producătorul nu se diminuează iar apariția produsului nu semnifică privație; alteritatea produsului este una pur procesuală, nu una calitativă sau de substanță. Proiectul proce-

sual continuă în alteritate infinitatea puterii producătoare a principiului, dezvăluie chipurile în care acționează aceasta în lume. A fi în procesie semnifică a stărui în puterea principiului, chiar a fi în chip infinit în spontaneitatea creației lui excesive.

Principiul nu e creator în virtutea unei prealabile motivații, a unui *pentru că* prevăzut; este creator în temeiul a ceva, *din pricină că* este înzestrat cu o identitate supralicitată, pe care o exprimă întotdeauna în mod spontan, fără limitații temporale, fără a accepta vreun moment prim în care să se manifeste; el creează spontan continuu supratemporal din pricina excesului infinit, a puterii nemijlocit actualizate. Explicația statutului de principiu ține de revelarea naturii excesive; întreaga procesie se iscă drept consecință a excesului principial comandat în moduri diverse; infinitatea excesului face cu putință manifestarea infinit creatoare, continuitatea neîntreruptă a henofaniei şi resurecția circulară.

Teza 28. *Orice producător face să subziste ființe asemeni lui însuşi mai înainte de a suscita pe cele neasemenea.*

Procesualitatea excesului creator nu se comportă prin instituirea de forme identice între ele sau egale; în manifestare survine diferențierea, inegalitatea, alteritatea multiplă şi drept consecință inferioritatea. Nimic creat nu rămâne la demnitatea creatorului chiar dacă-i conservă esența. Creatul poate fi aidoma creatorului, poate fi henofanie sau henoforie dar nu poate fi Unul în sine. De asemenea creatul poate suferi alterări prin care să nu mai rămână asemănător esențial principiului, îşi poate pierde conaturalitatea şi omogenia. Acele efecte procesuale care au darul de a păstra unitatea rămân asemenea creatorului, se unifică în permanență cu el; cele care-şi accentuează prea evident diversitatea devin rebele în raport cu esența generică şi se alieniază, pierd unificitatea, devin neasemănători, alterități procesive.

E important de remarcat faptul că alteritatea se leagă de sau se fundamentează pe esența formei. Din unitatea principiului n-ar putea surveni în nici un fel diferențele dacă excesul proiectat în afară nu s-ar îmbrăca în diferite feluri, dacă n-ar agrea capriciul diversității. Forma odată instituită obligă obiectul format la un comportament consecvent esenței corespondente, îl constrânge să-şi asume identitatea radicală a acesteia. Un format nu poate deveni altceva decât îi îngăduie esența formei; de calitățile formei depind comportamentele individuate. Forma constituie un imperativ esențial perpetuu angajat dincolo de ale

cărui exigenţe nu se poate trece decât în urma destracţiei, a alterării, a morţii. Identitatea individuatului ţine în primul rând de asumarea propriei forme şi manifestarea ei activă. Unitatea principiului este una preformală, identitatea lui este metaformală, iar calitatea unifianţei stăruie în esenţa preformalităţii. Henadele nu sunt forme ci moduri ale fiinţei Unului, ele nu instituie individuaţii ci principii ale modurilor posibile. La nivel henadic nu este posibilă neasemănarea întrucât toate principiile seriale deţin unifianţă. Ceea ce prin esenţă este neasemănător principiului e chiar forma.

Teza 29. *Legea oricărei procesii este asemănarea derivaţilor cu fiinţele prime.*

Principiul prim, de-a lungul întregii game procesuale, sau principiile seriale se constituie ca remanente continue, primul în calitatea unifianţei, celelalte drept atribut definitoriu al seriei. Asemănarea obiectelor procesuale/seriale cu principiile provine din suscitaţiile continue ale calităţii remanente, acte conservative ale raţiunilor întemeietoare. In orientarea degresivă a procesiei deopotrivă cu exerciţiul efuziunii *plurifiante* Unul prezervă esenţa specifică de la anterior la posterior, de la cauză la efect, de la superior la inferior, de la participat la participant, sau, în expresie precis proclosiană, *salvează identitatea de la generat la generator^*.

Condiţia de identitate esenţială implică necesitatea adecvaţiei formale, instituirea adică a asemănării; esenţa prezervată procesual dă continuitate aspectelor formale henadice, speciale sau individuale. Putinţa asemănării constituie şi o permanentă restauraţie/reîntoarcere a calităţii prezenţei de la obiect la principiu, dislocarea diferenţiatului şi resorbţia în genericitatea cauzei fondatoare. Calităţile prime obligă obiectele să-şi asume esenţele drept condiţii de necesitate.

Deşi procesia ex-pune esenţele în afara principiului, le dă caracter de moduri participante, totuşi, ca stări preactuale rămân permanent în principiu; sunt deodată acte şi pre-acte, principii permanente şi moduri remanente în exterioritate. Pe întreaga durată sau de-a lungul întregului lanţ al procesiei subzistă puncte de coincidenţă între principii/esenţe prime şi derivaţiile lor, un fel de noduri ontologice care leagă obiectele de esenţele generice într-un fel indisolubil. Nodurile, calităţi prime, constituie resursa şi finalitatea conversiilor. Ceva se poate converti la o calitate doar întrucât e legat, e înnodat în ea din chiar momentul apariţiei şi pe întregul traseu al propriei realităţi. Termenii conversiei

sunt constituiți ca rețea de noduri ontologice, structură armonizată intențional - fapt care permite închipuirea cosmosului henofanic asemeni unui năvod împletit dintr-o singură frânghie. Nu se poate face excepție de la esențele nodale la nici un nivel de conversie, fapt arătat în tezele 30, 31, 32. Pe de altă parte, coincidența dintre temeiuri şi finalitatea obiectului procesual configurează o schemă ciclică:

Orice ființă care procede dintr-un principiu şi se converteşte spre el are o activitate ciclică![10]

Coincidența originii cu finalitatea impune obligația mişcării continue fără sistări şi unice, fără intervenții secundare disturbatoare. De la principiu la multiplul obiectual şi viceversa schema proce-sie-conversie trebuie să fie un cerc unitar şi continuu mobil. Aproape identic schemei ființei din ontologiile vedice avem şi aici o coincidență esențială a începutului cu sfârşitul, a originii cu finalitatea. Lumea nu se întoarce la sfârşitul ciclului temporal în principiul ei ci, în esență, se păstrează continuu ca principialitate, e asumată chiar în expresie modală de către Unul unifiant. Vedem o lume ce ne încântă cu chipul unei frumuseți ascunse, ce ne ademeneşte spre taina unui început veşnic, ce ne poartă cu ea către tărâmul fără de sfârşit. Dacă în natura fizică este valabil principiul de conservare a energiei, în procesie e valabil acela de conservare a unității. Orice obiect/efect provine din, rămâne în şi tinde către unitatea propriului principiu şi principiile esențe către Unul absolut. Termenul prim al conversiei îl constituie calitatea unifiantă; însă există termeni secundari constituiți pentru fiecare serie din calitatea principiului generic, unitatea corporală, sufletească, spirituală. Calitatea principială este rațiunea seriei şi criteriul perfecțiunii participanților:

...punctul de plecare al procesiei este termenul conversiei şi fiindcă procesia porneşte din cel mai perfect, conversia trebuie să tindă spre ce e mai perfect. Şi pentru că termenul ultim al procesiei este punctul originar al conversiei...[11]

Dacă în fenomenalitatea ei procesia capătă configurația degresiei, a coborârii mai perfectului către mai puțin perfectul, conversia/recesia devine dimpotrivă, o progresie a mai puțin perfectului către mai perfect, în ultimă instanță către perfecțiunea ultimă a Unului. Oricum lanțul procesie-conversie, într-o reprezentare spațializantă, apare ca descensiune-ascensiune; un drum în jos şi altul în sus. In descensiune calitatea principială se plurifiază, se distribuie unor instanțe cauzale al căror rol devine determinant pentru elementele unei serii. Există o pluralitate cauzală care întreține procesia şi care se păstrează identică

în conversie; toți mediatorii procesuali devin şi mediatori conversiali. Numărul şi identitatea mediatorilor trebuie conservat tocmai pentru ca finalitatea conversiei, revenirea la originar, să nu fie afectată.

Teza 38. *Tot ceea ceprocede din mai multe cauze foloseşte pentru a se converti tot atâția termeni mijlocitori ca şi pentru a procede. Orice conversie se petrece prin aceiaşi intermediari ca şi procesia.*

Se poate vorbi de o economie fixă a mediatorilor şi de o polaritate dublă a funcționării acestora, de o binaritate a raportului cauzal. Momentele determinante ale drumului în jos şi cele ale drumului în sus se ataşează unei perfecte simetrii; calea desfăşurării Unului în multipli şi aceea opusă a înfăşurării multiplilor în Unu e mijlocită de aceleaşi forțe şi se petrece pe acelaşi drum, dar în sensuri opuse. Aşa cum calitatea Unului se conservă procesual în unifiantă, calitatea Binelui se conservă prin necesitatea participanților de a se converti la Unitatea originară; prezervarea Binelui devine rațiunea întemeietoare a conversiei, restaurație unifiantă. Prin suma mijlocitorilor nu e alterat nici Binele, nici unitatea; ele rămân implicațiile generice ale fiecărui mod de-a fi.

Deşi finalitatea ultimă este realizarea unifică, conversia se împlineşte gradual, pornind de la individuația inferioară substanțială şi tinzând prin cea sufletească şi noetică spre cea unifiantă. Puterea de a tinde către calitatea ultimă este sporită gradual în raport cu dispunerea mai aproape ori mai departe de centralitatea Unului. Entitățile substanțiale au cea mai vagă pâlpâire a pulsiunii unifiante; ele tind conform naturii lor către unitatea corporală, unitate specifică. Conversia către unitatea specifică susține posibilitatea împlinirii în unitatea generic ultimă. Proximitatea cu centrul unific contaminează participanții cu un grad sporit de autonomie, cu plenaritatea Binelui. Câştigul autarhic/automotriceal implică necesitatea învestirii în calitatea Binelui. Autarhia totală e specifică numai Unului însă henadele prime se apropie de puterea autoconstituantă prin nemijlocirea participativă; ele moştenesc maximul unifianței şi binelui îngăduit unui participabil.

Proclos disociază calitativ voința autoconstituantă de cea produsă prin alteritate. In prima categorie e necesară paradoxala situație de identitate a principiului şi a produsului, o pre-existență a identicului raportabil la o post-existență, adică ceva să fie anterior realizării propriei esențe şi totodată să devină efectul prezent al acesteia; este vorba de o esență scizionară ce poate juca în mod continuu dubla calitate de efect şi cauză. Autoconstituantul e obligatoriu ființa primă, nu-i poate preceda nimic şi e obligatoriu rațiune primă, nu poate fi

întemeiată pe un altul. Dincolo de Unu/Bine, toate modalităţile şi individuaţiile se constituie pe alteritatea principiului, anterioritatea radicală a Unului/Binelui şi pe complementul principial modal. Alteritatea condiţionează modul, temporalitatea specifică, calitatea conversiei, ceea ce devine o sumă limitativă. Ulterior fiind nu este etern, produs fiind nu-i e auto constituant, căpătând mişcarea din afară nu e automotriceal, nu-şi decide specia şi durata, e multiplu condiţionat; identitatea lui se compune din calităţile multiplicităţii factorilor condiţie, se foloseşte de acestea în perspectiva conversiei. Doar autoconstituantul e autoconvertibil.

Teza 42. *Orice autoconstituant are puterea de a se converti spre sine însuşi.*

Atât procesia cât şi conversia sunt acte improprii principiului, ele au în demersul filosofic doar valoare metodologică. Nu se poate cu aceeaşi justificare susţine faptul că principiul procede din sine şi se converteşte la sine, aşa cum se susţine despre henade că proced şi se convertesc la principiu. A procede presupune a deveni un altul, a-şi pierde identitatea strictă şi a se constitui ca negaţie-privaţie în raport cu principiul, a dobândi o autonomie modală. Or principiul nu se separă, nu-şi pierde identitatea şi nu devine mod al lui însuşi - de aceea nu procede. Implicaţia necesară e aceea că nici nu se converteşte în măsura în care nu a suferit o veritabilă alterare modală, nu s-a înstrăinat de sine şi nu a aderat la negaţie-privaţie în raport cu unitatea. Nu principiul ca subiect, ci principialitatea ca atribut procede în modalitate şi se converteşte către unitate, implică în cercul mobilităţii toţi multiplii posibili. Conversia este corelaţia obligatorie doar a ceea ce deţine alteritatea în raport cu principiul şi trebuie ridicat la identitate calitativă. O dată cu transmiterea calităţii modale se comunică necesar binele prin care să fie suscitabil actul conversiei, nostalgia integrativă a multiplului în unifianţă. Binele se apropriază în specificul modal rămânând un continuu implicit medium unifiant. în esenţa sa ipostaza unifianţă conţine perpetuitatea Binelui.

Autoconstituantul deţine în mod exclusiv privilegiul de a nu fi generat şi supus degenerării/destrucţiei. In situaţia opusă, adică dacă ar putea fi postulată generarea lui atunci şi-ar pierde perfecţiunea, autonomia şi unifianţă; ar trebui postulat prin regresie un alt principiu pe care să se sprijine, de la care să ia perfecţiunea, modalitatea, mişcarea,

unitatea şi binele. Lucrul generat îşi capătă prin transfer/contaminare proprietăţile de la principiul generator, el devine ceea ce nu este, se împărtăşeşte din atribute ce-i lipsesc. De la generator la generat funcţionează întotdeauna principiul tranzienţei modale.

Corelativ statutului autoconstituant trebuie gândită simplicitatea naturală, incompozabilă şi indecompozabilă (tezele 46-47). Entitatea rezultată printr-o conjuncţie de elemente eterogene constă într-o multiplicitate calitativă entropică, tinde către disjuncţia părţilor. Unu, natura autoconstituantă (impropriu spus) nu are alteritate multiplă anterioară din care să se compună; autoconstituantul nu poate fi un compus şi de aceea nu poate fi un des-compus. Natura simplă este obligatorie identitate omogenă, sau identitate necalificată privativă.

Simplicitatea deţine potenţa tuturor calităţilor/atribute/categorii dar nu o manifestă. In simplicitate stăruie plenitudinea unităţii bune; complementar acesteia se poate gândi unitatea sintetică rea, sumă a calităţilor explicitate, manifestate ca diferenţe, opoziţii, alteraţii şi reţinute în principiu în temeiul unifianţei. Cauza şi efectul se pot regăsi ca identice doar în autoconstituant, se pot comporta specific dar nediferenţiat, se pot manifesta prin sincronicitate, nu fără să reclame necesitatea unui interval disociativ. Paradoxul identităţii cauzei cu efectul l-am mai întâlnit cu ocazia analizelor cosmogoniei orfice, în ceea ce se numeşte din-sine-născutul, autogenes. în perspectivă ontologică autogenes e punctul concentraţiei maxime de fiinţă şi modalitate, de unitate şi pluralitate, căci este deja prezent şi într-un fel încă nenăscut, dar cel ce se naşte şi cel din care se naşte; se precede pe sine ca fiinţă dar se naşte pe sine ca mod, este unu fără alteritate dar deţine sfâşierea lăuntrică născut-născător; este fiinţa unitară riguros ipostaziată fără a trebui să-şi denunţe principialitatea în numele modalităţii şi fără a trebui să-şi neglijeze calităţile în avantajul unifianţei. Anteriorul şi posteriorul se preconţin, nu se separă prin interval temporal, nu-şi alternează prezenţa; unul şi multiplul de asemeni nu sunt succesiv prezenţi ci în coapartenenţa fiinţă-modalitate în sincronicitatea metatemporală, în *totalitatea simultană*[11].

Autoconstituienţa nu este o veritabilă relaţie cauzală, nu găsim aici ceva de felul cauzei pure şi altceva de felul efectului pur. Natural cauza nu este un transfer total într-o formulă alterată pe care o numim efect, între aceste două instanţe abstracte existând o suită de mediaţii

perceptibile față de care, neluându-le în considerație, ne comportăm ca şi când ele nu ar avea realitate. Cauza nu se transpune în mod spontan în efect, ea devine conformă cu o alteritate formală căreia-i spunem convențional efect. Diferențierea pe care o facem are un suport temporal - succesiune, sau formal - fel de reprezentare. In natura autoconstituantului însă nu avem acces la ceva de felul succesiunii temporale sau al alterității reprezentative; aici coincidența calitativă este continuă, sincronicitatea perfectă.

Teza 53. *Anterior ființelor eterne există eternitatea şi anterior ființelor temporale subzistă timpul.*

Calificarea întemeiază modalitatea; înainte să avem reprezentarea unui mod, avem modalitatea generică. Poate că nu e greşit să vorbim de apriorismul calității în raport cu modul. Proclos disociază eternul de eternitatea imanentă lui şi eternitatea ca pură subzistență; prima se instituie la nivelul participantului, cea de-a doua la al participatului şi ultima e deținută numai în imparticipabilAJnitatea pură. Unul subzistă în eternitate, henadele participă la eternitatea unifiantă; eternitatea este însă calitatea ce se comunică în actul participației unifiante. Pentru temporalitate sunt valabile aceleaşi disocieri. Temporalitatea şi eternitatea rămân calificările pregenerice conform cu care întemeiem diversitatea calitativă. Henadele ca moduri unifiante participă la eternitatea, însă ca moduri multiple participă şi la temporalitate; în unifiantă ele sunt eterne; în diferența alterabilă ele sunt temporale. Ființa în timp devine statutul/măsura multiplului, a celor participabile. Ființa în eternitate se recunoaşte Unului în mod total şi henadelor prin participație graduală. Conform participației se comunică viața şi mişcarea, atributele şi durata; în timp mişcarea şi durata unui participant, a fiecăruia, sunt finite, tranziente, alterabile.

în explicația la teza 55 Proclos admite două tipuri de perpetuitate: una în etern şi cealaltă în temporal; prima fiind imuabilă iar cealaltă mobilă; una bazată pe simultaneitate/sincronicitate, cealaltă pe distensiunea temporală; una constând în identitate, cealaltă în corelativismul anterior-posterior. Perpetuitatea temporală se compune din succesiuni dar nu admite un început şi un sfârşit, este o succesivitate pură continuă. Timpul fragmentat este tot succesiune dar delimitată de un punct origine şi unul finalitate.

Sensul unității Unului nu se identifică la Proclos cu acela al eternității ființei. Unitatea este calitate imanentă Unului, aşa cum

eternitatea e imanentă Fiinţei dar nu coincid. în ierarhia realului unitatea transcende fiinţa, cum Binele transcende eternitatea simplă. Unitatea este supremă în măsura în care ea este indivizată, distribuită total henadelor; fiinţa în schimb se divizează, se califică diferenţiat la nivelul \multiplicităţii ierarhice. Faptul divizării duce cu necesitate la îndepărtarea de statutul unităţii, pierderea puterii şi perfecţiunii. Calitatea Binelui ca măsură a prezenţei este decisă conform proximităţii/identităţii cu unitatea. Orientarea cauzală în procesie face să survmă un spor de efecte în raport cu suma cauzelor, ceea ce implică divizarea procesivă, diminuarea proximităţii unifice, pierderea puterii, apoteoza cantităţii. Unul este calitate pură iar substanţa/corpul este cantitate pură. Mediatorii ierarhici participă la ambele extreme:

...naturile corporale sunt mai numeroase decât sufletele, ca sufletele sunt mai multe decât spiritele şi spiritele mai multe decât divinele henade[n].

Proximitatea henadelor cu unitatea explică aptitudinea lor de sedii ale puterii unifice, primordialitatea lor serială şi influenţa asupra membrilor procesiei. Calitatea unităţii iradiată dinspre Unu către modalităţi nu se împărtăşeşte identic pentru diferitele serii; diversitatea participativă permite disocierea între modurile perpetue, cele pasagere, apoi între cele ce dau suflet şi cele ce instituie formele. Frumuseţea, asemănarea, repaosul şi identitatea care sunt calităţi ale imparticipabilului se distribuie participanţilor după cum ei sunt, perpetui sau provizorii, cu relevanţă evident diferită.

Teza 64. *Orice monadă-principiu suscită două feluri de numere, cele care au subzistenţă intrinsec perfectă şi cele iluminate care nu pot să subziste decît în subiecte extrinseci.*

Proclos decide cu toată rigoarea diferenţa dintre participaţia prin interioritate modală specifică henadei (prime) şi participaţia prin exterioritate specifică celorlalţi membri ai seriei. Făcând comparaţie cu eidele lui Platon, spunem că henadele sunt totalităţi ipostaziate ale luminii-intelect divine, totalitatea modurilor arhetipale deţinătoare de esenţă în felul că esenţa specifică eidei nu se îndepărtează de aceea a luminii-intelect totale. Eidele multiple îşi coaparţin prin retenţia totalităţii noetice divine, sunt moduri multiplu interapartenente ale Unităţii. Ţinând seamă de configuraţia descendentă a procesiei trebuie admis că dinspre perfecţiunea totală a Unităţii proced henadele participante continuu la perfecţiune în vederea medierii pentru participantele pasa-

gere/discontinue. Acestea din urmă nu-şi apropriază calitatea perfecţiunii în mod imediat fără mijlocire şi intermitenţă, ceea ce le obligă să se subsumeze unor mediatori, să-şi asimileze prin derivaţie exterioară determinaţia de serie. Henadele sunt superioare ca unifianţă în raport cu acestea, dar în număr ele sunt inferioare faţă de monada-principiu. Aceasta are drept specifică aptitudinea de a produce două moduri numerice, unele deţinătoare de unitate şi altele iradieri ale unităţii. Nu doar principiul prim are această calitate ci şi principiul seriei; unele spirite perfecte în mod intrinsec se diferenţiază de cele perfecte participând la spiritualitate; de asemenea, unele spirite îşi aparţin lor înşile fiind mai perfecte decât cele care animă unele fiinţe:

... nici o unitate nu este divină în afară de singura henadă intrinsec perfectă, nici un caracter spiritual nu este spirit cu excepţia celui substanţial, nici o iradiere psihică nu este suflet dar există asemenea reflexe psihice[14].

Principiul, subzistenţa şi participarea sunt cele trei grade ontologice admise de către Proclos drept diferenţiatoare; teza 65 explicitează gradaţiile posibile ale realităţii. Are realitate perfectă/plenară/totală ceea ce există în principiu/în propria cauză, apoi are realitate cvasiperfectă ceea ce subzistă prin sine fără nevoia unui participabil şi are realitate imperfectă ceea ce presupune un participabil de care să-şi atârne realitatea, căreia să-i servească drept imagine. Realităţile perfecte sunt întotdeauna integrale şi identice; cele cvasiperfecte sunt identice dar nu integrale, iar cele imperfecte sunt nici identice, nici integrale - parţiale şi diferite. In natura totalităţii sunt posibile de asemeni diferenţieri între ceea ce este anterior părţilor, ceea ce este compus din părţi şi ceea ce este imanent unei părţi (tz. 67). Existentul în principiu este necesar anterior părţilor sale, este, dacă e admis să spunem aşa, presubzistent în cauzalitate. Dezvăluirea procesivă nu îi împlineşte natura ci numai o pune în evidenţă ca efect extrinsec. Totalitatea imanentă părţii este întotdeauna *partea unui tot compus din părţi* (tz.68); suntem obligaţi să gândim aici în paradoxul totalităţilor multiple. Există unele domenii ale realităţii în care diviziunea nu implică finitudinea, mulţimea nu implică anularea unităţii, partea nu suspendă întregul ci doar îl reprezintă. Totalitatea este întotdeauna apanajul imparticipabilului, îi întreţine anterioritatea în raport cu participatul - parte intrinsecă sau extrinsecă. A fi anterior nu se defineşte în funcţie de raportarea temporală, nu este o anterioritate de prezenţă ci

una de distribuţie calificativă; totalitatea este calificaţia anterioară a întregului/unu faţă de părţi/participabili. Anterioritatea constă în puterea de a deţine perfecţiunea, binele, unifianţa şi de a le distribui/învesti participabilelor:

... deci totalitatea imparticipabilă preexistă participatului[15].

Calitatea primă a lucrului compus constă în dispersia multiplă conform părţilor eterogene, asimilarea parţială cu natura acestora, pierderea omogeniei continue. Pluralitatea n-ar deveni însă niciodată o entitate, ceva având chip sau formă specifică, dacă n-ar fi străbătută de o cauză unifiantă. Trebuie admisă anterioritatea unei monade în raport cu orice totalitate compusă. Pluralitatea devine individuaţie dacă e făcută astfel printr-un anterior proiectiv sintetic, printr-o cauză formativă unitară. In natura individuatului participant principiul de universalitate predomină asupra celui de individualitate, genul predetermină specia. Raţiunea majoră a procesiei ţine de faptul acestei predominanţe care dă coerenţa şi instituie ordinea. Calitatea cauzală se distribuie degresiv şi-şi pierde eficacitatea în procesie; cauzele prime deţin un exces de putere faţă de cele derivate, sunt punctul de concentraţie a unui număr mai mare de efecte şi, mai cu seamă, imprimă calităţile generice la nivelul entităţilor participante. Cauzele derivate sunt preconţinute şi fundamentate în cele prime, se comportă ca alteraţii specific calificatoare ale celei dintâi; ele poartă luminile derivate, secundare, strălucirile blânde şi misterele minore. Principiul cauzal are o ramificaţie degresivă în doctrina lui Proclos.

Teza 73. *Fiecare tot/alitate este fiinţă şi participă deopotrivă la fiinţă. Dar nu este adevărat că fiecare fiinţă/fiinţare ar fi un tot (o totalitate).*

Nu se poate susţine identitatea riguroasă între tot/întreg şi fiinţă atâta vreme cât nu se poate nega faptul că şi partea este fiinţă/fiinţare. In cea mai mare parte a speciilor de realitate, întregul nu coincide în perspectiva fiinţei cu părţile lui; părţile participă într-un alt mod la fiinţă decât participă întregul. Raţiunea de fiinţă a părţii se comportă ca nefiinţă în raport cu raţiunea fimţei întregului, sau cel puţin ca noncoincidenţă. întregul nu e fiinţa compusă din nefiinţa părţilor, ci fundamentul pe care acestea îşi aşează prezenţa multiplă. Mai mult, fiinţa primordială transcende totalitatea compozabilă din părţi, este o fiinţă pretotală care se reprezintă cu egală suveranitate într-un număr de subiecţi. Totalitatea însă are obiect doar dacă o gândim ca sumă, ca rezultat al tuturor părţilor, număr ultim în expresie matematică sau *cel mai mare* în expresie cantitativă. Fiinţa nu e nici număr - nu creşte sau

scade ca şi calificare -, nici mai mult sau mai puţin fiinţă, nu admite grade sau modalităţi în sine valide.

Teza 74. *Fiecare formă este un tot (întreg), pentru că ea este constituită din mai multe componente fiecare contribuind la formarea ei. Dar fiecare tot/alitate nu este formă.*

Forma este principiul de reprezentare/identificare exterioară a unui obiect, este ceea ce-i dă individuatia specifică, îl diferenţiază de altele şi-i întreţine raţiunea prezenţei. O dată cu forma se insinuează - sau poate în mod invers - şi raţiunea specifică. Fiinţa lucrului nu e afectată de formă, este anterioară şi deţine cu totul altă raţiune. Forma e corelativă integrităţii - ceva îşi păstrează forma specifică atâta vreme cât rămâne un întreg, cât toate părţile sunt subsumate raţiunii întregului, cât nu se divid şi nu formează părţi ale părţilor, forme ale formei. Aşa cum întregul compus se poate divide, şi forma întregului - ca putere unitivă - se poate divide, însă o dată cu asta se pierde totalitatea unifică şi identitatea obiectului, se anulează raţiunea prezenţei specifice. Forma, prin identitatea pe care o dă, obligă la comportament conform raţiunii unifice, este imperativ unifiant. Prin faptul că aduce identitatea, forma deţine valenţe suplimentare în raport cu fiinţa pură ori pura totalitate. Identificarea formală introduce diferenţa individuată, aşează prezenţa în lumina unei raţiuni unice; în fiinţă ca şi în totalitate acesta raţiune lipseşte. Raţiunea se re-prezintă pe seama formei şi lucrul îşi manifestă raţiunea atâta vreme cât forma rămâne integră. Totalitatea elementelor ce compun un întreg îşi capătă raţiunea unifică pe seama formei; nu atât ele contribuie la naşterea formei cât sunt prevăzute de cauza formativă, sunt solicitate de formă în sensul naşterii întregului. Formele sunt identităţi eterne simple, au raţiuni implicite care nu sunt afectate de substanţa ce le reprezintă; formele au un grad de realitate transcendental.

Capitolul 4 CONVESIE -

CUNOAŞTERE

Aptitudinea conform căreia un element procesual se poate converti la sine, îşi poate regăsi identitatea esențială este aceea a cunoaşterii. Proclos angajează în teza 83 ecuația identității conver-sie-cunoaştere. Obiectul conversiei şi subiectul coincid în cunoaştere, cunoscătorul de sine îşi este sieşi obiectul, se identifică/restaurează pe sine, astfel îşi aparține şi este conform cu esența proprie. Subiectul convertibil prin cunoaştere suferă în procesie o prealabilă îndepărtare/înstrăinare de sine, o scindare în elemente neconforme; esența şi reprezentarea se disociază în procesie. Teza cunoscătorului ce se cunoaşte pe sine a fost mult controversată de la Aristotel încoace; ființa supremă, al cărei ultim act constă în gândire, nu are un obiect în afară de sine pe care să-l gândească. Plotin se angajează polemic față de Aristotel întrucât, pretinde el, unitatea supremă nu este scindată în cunoscut şi cunoscător, ea nu trebuie să se gândească pe sine căci nu este străină de sine. Identitatea Unului este o perfecțiune superioară celei a gândirii; unitatea este ierarhic superioară şi trenscende ființa ca şi gândirea. Trebuie să gândească doar cel ce implică privația în raport cu obiectul gândit, cel care nu este în sine saturat noetic. Această carență nu poate fi recunoscută în natura identității. Proclos admite conversia/cunoaştere ca fiind specifică doar pentru elementele raționale situate în ierarhia superioară a procesiei. Puterea este un atribut în temeiul căreia se diferențiază statutul henadelor; perfecțiunea principiului ține şi de infinitatea puterii, de infinitatea statutului cauzal. Henadele capătă pe măsura dispunerii lor procesuale atributul puterii, fără a deține şi infinitatea lui. Principiul concentrează exclusiv unicitatea infinită a puterii pe care o deține ca interioritate neparticipativă; puterea nu este aici calitatea unui subiect ci este ea însăşi subiectul in-

finit şi cauza. Raportul infinitului cu fiinţele este similar celui al eternităţii cu timpul, este adică temelia sau fundamentul:

...anterior tuturor puterilor, infinitatea în puritatea subzistenţei sale şi prin ea fiinţa are putere infinită şi toate fiinţele au parte de infinitate. Acesta, în realitate, nu este nici primul, care este norma tuturor fiinţelor, pentru că el este Binele şi Unul, nici fiinţa care este infinită dar nici infinitatea. El ţine de mediu între primul şi fiinţă şi este cauza tuturor fiinţelor infinite în potentă şi a oricărei infinităţi ce se atribuie fiinţelor[1].

Aşa cum e îndreptăţit să vorbim la nivelul individuatului de fmitudine ca substanţă şi putere, este de asemeni justificat să vorbim de infinitudine la nivelul principiului prim. Infmitudinea nu e un atribut, e calificarea prealabilă principiului infinit, este temeiul prin care principiul poate să-şi asume infinitatea puterii sau prestaţiei cauzale. Infmitudinea este vădită prin corelaţie cu unitatea, se aplică în mod plenar unităţii. Pierderea unităţii în modurile procesiei obligă transferul infinităţii în calificare perpetuă, ceea ce este mobil în mod continuu conform calificării. Deşi perpetuitatea este o specie a infinităţii, ea nu epuizează înţelesul acesteia. Infinitatea este categorie a imobilităţii pe când perpetuitatea e replica mobilă a celei dintâi. Infinitatea defineşte mai degrabă Unul, perpetuitatea defineşte principiile seriale, cele ce dau definiţie şi statut seriei. Principiile seriale deţin putere infinită în raport cu membrii seriei respective, sunt oarecum eterne/nenăscute, deşi în esenţa lor se păstrează unitatea şi binele. Conform puterii, ele întreţin perpetuitatea identică a seriei, statutul de participanţi continui al membrilor ei. Membrii seriei sunt afectaţi deopotrivă prin identitatea principiului, sunt dominaţi de puterea acestuia, îl reprezintă şi-1 conţin. Esenţa lor procede dintr-un singur principiu şi e reductibilă la unitatea acestuia. Principiul serial are însă calitatea de monadă imparticipabilă, corespondentă unităţii şi binelui pe care le reprezintă adecvat seriei în discuţie. Monadele seriale nu se identifică Unului chiar dacă deţin unitatea ca universalitate a seriei, ca principiu de fiinţare şi identificare. Numai Unul se face participat prin toate principiile seriale, fiecare dintre acestea instituind moduri asemănătoare de participaţie la unitate, moduri multiple de ipostaziere a ei. Fiinţa, viaţa, spiritul, sufletul şi corpul, în măsura în care devin prin-

cipii seriale, deţin unifianţa şi universalitatea elementului serial, rămânând totuşi privaţii unele în raport cu altele şi alteraţii modale ale unităţii. Ele deţin binele prin faptul că au puterea definiţiei seriale, a identificării de mod, însă nu sunt Binele absolut:

Tot ceea ce participă la spirit este dominat de spiritul imparticipabil, tot ceea ce participă la viaţă de viaţa imparticipabilă şi tot ceea ce participă la fiinţă de fiinţa imparticipabilă. Intre acestea trei, fiinţa este anterioară vieţii şi viaţa spiritului[1].

Imparticipabilul este universalul care dă calitate seriei fără a fi determinat în funcţie de membrii acesteia; nu este afectat de prezenţa sau absenţa participabililor. Aceştia din urmă devin ceea ce sunt prin participare, universalul însă nu-şi pierde universalitatea prin neparticipare. Universalele sunt calificaţii transcendentale. După Unitate/Bine ceea ce are realitate cu adevărat sunt calificaţiile universale, într-o gradaţie serială degresivă Unul comunică tuturor unitatea, Binele comunică bunătatea, apoi Infinitul comunică infinitatea, Fiinţa comunică fiinţarea, Viaţa comunică vitalitatea, Spiritul comunică spiritualitatea, Sufletul comunică însufleţirea, Corpul comunică corporalitatea.

Teza 103. *Totul este în tot, dar fiecare în modul său propriu. In fiinţă se găseşte viaţă şi spirit, în viaţă fiinţă şi gândire, în spirit fiinţă şi viaţă. Dar într-un caz sub modul noetic, în altul sub modul vital, şi în altul sub modul fiinţei.*

Ca şi Platon, ca şi filosofii creştini Proclos are deprinderea de a opera cu ajutorul triadelor. în esenţa unei realităţi, pentru a fi plenară, e necesar să regăsim combinate fiinţa, viaţa şi cunoaşterea. Este o teză comună platonismului identitatea între fiinţă şi cunoaştere, de vreme ce ideile sunt formele eterne ale Fiinţei, variaţiile nelimitative ale identităţii ei. Ierarhia procesuală se constituie după dominanţa uneia sau alteia dintre calificaţiile esenţiale. Diferenţierile ce se pot face ţin de aranjamentul, de structura combinatorică a calităţilor triadei. în esenţa lor ultimă, fiinţa, viaţa şi cunoaşterea sunt indisolubile. Modurile noetic, vital şi fiinţial actualizează diferenţiat esenţa Unităţii/Binelui. Calificările modului spiritual şi vital sunt *preconţinute* în cel fiinţial; precontinenţa e gândită aici sub raportul substanţei nu al modalităţii pure. In modul vital fiinţa există prin participaţie iar spiritul prin apartenenţa cauzală; în spirit atât viaţa cât şi fiinţa participă prin calificaţia

noetică, *căci ființa spiritului este cognitivă şi viața ei este cunoaşterea*[3].

în modul ființei Proclos disociază ființa eternă în substanță şi activitate deopotrivă şi ființa perpetuă care nu este nemuritoare. Există ființe care nu participă ia modul vieții dar care participă însă la perpetuitate devenind indestructibile, ființele eterne nevii. Modul vital pare limitativ prin comparație cu cel ființial, aşa cum cel temporal e finit raportat la cel etern. între modul eternității de substanță şi acțiune şi acela pur temporal este angajat un terț cu funcție mediatoare, o natură hibridă care, pe de o parte este eternă şi temporală, pe de alta. Terțul satisface ca ființă statutul eternității iar ca geneză/început/origine, pe acela al temporalității. Principiile seriale ca moduri unifiante participă la eternitatea protoprincipiului, însă participă şi la temporalitatea elementelor seriei prin calificația specifică. Fiecare element al seriei participă prin calificația serială la principiul serial dar totodată şi la unificitate; apoi conform tezei 110 acele elemente care sunt ataşate principiului serial participă şi la seria imediat superioară printr-un fel de contagiune procesivă: calitatea unei serii se continuă prin iradiere în seria următoare contaminând elementele cele mai caracteristice; acestea din urmă dețin stricte afinități cu calificația generică, sunt mai elevate, mai reprezentative. Cu necesitate, şi la nivelul fiecărei serii luate separat funcționează ordinația degresivă. Elementele aparținătoare unui aceluiaşi ordin procesual nu sunt de acelaşi grad, n-au învestitura participativă identică. Elementele seriei sunt inegal caracteristice în felul paradoxal că cele mai perfecte participă la seria superioară:

In seria noetică unele spirite sunt divine pentru că ele au primit participarea zeilor, în timp ce altele sunt numai spirite. In seria psihică unele suflete sunt noetice întrucât sunt susținute de spiritele corespondente, în vreme ce altele sunt numai suflete. In ordinea somatică unele naturi sunt însuflețite prin susținere din înalt în vreme ce altele sunt doar naturi lipsite de orice prezență psihică[4].

Dubla participație califică elementul în cauză suplimentar față de simpla participație serială, îl învesteşte cu aptitudinea conversiei progresive, îi deschide accesul spre ierarhia henadică. Trebuie remarcate două trăsături definitorii pentru calificarea dublă:

1. continuitatea procesuală degresivă;
2. asemănarea principiului cu elementele seriei.

Conform primei trăsături transferul esenței se actualizează prin pura efectuare procesivă, seria superioară se continuă în esența ei şi la nivelul primelor elemente ale seriei inferioare. Apoi, conform celei de-a doua trăsături, ceea ce defineşte principiul serial se comunică participativ şi tuturor elementelor seriale. Elementele dublu calificate exced în perspectivă ontologică statutul seriei lor, sporesc perfecțiunea imanentă seriei, corpurile prin însuflețire, sufletele prin prestație noetică, spiritele prin învestire divină, henadele prin unitate/bunătate. Identitatea Unului cu Binele ne obligă să admitem identitatea cu Zeul căci nu poate exista perfecțiune multiplă, nici divinitate rea, nici unitate imperfectă:

...Unu este Dumnezeu dacă este adevărat că Unul este identic Binelui. Căci Binele şi Dumnezeu sunt identici pentru că ceea ce nu are un dincolo şi acela spre care tind toate ființele, acela este Dumnezeu, şi acela din care toate proced şi la care toate se raportează este Binele. Dacă există o pluralitate de zei, acea pluralitate este unitară[5].

Capitolul 5 HENADĂ -

DIVINITATE

Odată istovit greoiul discurs asupra relațiilor procesuale, discurs în care rigoarea şi limpezimea coerentă (?) se îmbină cu agasante repetiții şi enunțuri tautologice, este potrivit să luăm în discuție raportul între sensul henadei şi natura divină. într-o grăbită aproximație, henadele sunt zei, cauze active ale monadei supreme:

Orice zeu este o henadă intrinsec perfectă şi orice henadă intrinsec perfectă este zeu[1].

Transferate în limbaj teologic henadele sunt divinități contagioase; ele nu numai că sunt modalități unifice dar se şi transmit permanent ca atare le nivelul participanților seriali; ele nu-şi conservă calificația ci şi-o comunică degresiv, ele califică prin contagiune participativă. Cele intrinsec perfecte sunt zei în temeiul conaturalității cu Unul şi sunt perfecte prin nemijlocita calificație cu Binele. Henada/zeul deține statut ontologic superior purei calificații unifiante, substanțiale sau vitale; acestea sunt modalități distincte, coparticipative dar nu coesențiale. Henadă fiind indivizibilă şi indisociabilă transcende diversul calificat, învestitura esențială, vitală sau noetică[2].

Unitatea precedă sau transcende esențialitatea, iar întrucât henadele stăruie în unifianță se ataşează nemijlocit statutului unității; *esența* posibilă prin care am caracteriza Unul nu ține de reducția la categoria existenței, el nu există ci unifică. Categoria existenței este necesară pentru întreaga procesie, se întemeiază prin procedere şi rămâne ataşată ei; nu-şi poate extinde însă aria comprehensivă asupra principiului. In sine acesta stăruie în identitatea noncalificativă, iar pentru proiecția plurifiantă se exercită ca imperativ unific. Principiul are libertatea transmiterii principialității pentru toți membrii seriei participative, le conferă statut analogic şi putere calificativă identică, le dăruieşte primordialitate esențială. Toate henadele-zei sunt ceea ce

sunt nu prin subzistență ci prin participație; dacă ele ar fi subzistente nu s-ar deosebi de principiul unic, ar fi monade suverane, perfecte, eterne. Ca unități participative ele se ataşează Unului rămânând negații ale lui, neunități în sine, fără rațiune suficientă în sine. Calificația unifică introduce însă în natura henadei esența ce-i permite să devină măsură, normă a membrilor seriali, să instituie *obligația* unității. Devenind unitari, membrii variației procesuale tind să-şi mențină asemănarea/identitatea unifică cu principiul Unu. Măsura devine etalonul perfecțiunii specificată diferențiat pentru fiecare serie. Proclos admite pluralitatea criteriilor perfecțiunii; sunt mai întâi perfecte acele entități care-şi dețin cauzalitatea, apoi sunt perfecte cele ce subzistă şi în al treilea rând sunt perfecte cele ce participă la perfecțiunea unui principiu. Perfecțiunea Unului nu este precedată de nici o esență, de nici o cauză, de nici o subzistență; perfecțiunea henadelor constă în capacitatea retenției unifiante, ceea ce le îngăduie să devină cauze, subzistente sau măsuri. Binele henadic nu se dobândeşte prin calificarea esențială/specifică ci prin retenția unifică; henada este bună nu în specia ei ci conform genului unific:

...fiecare zeu este henadă şi el este bunătate, dar el este bunătate în calitate de henadă şi este henadă în calitate de bine. Pe de o parte, întrucât el procede din Primul, zeii ce-l succed sunt asimilați Binelui şi Unului întrucât în mod precis Primul este Unu şi Binele. Pe de altă parte, în calitate de zei toți sunt henade şi bunătăți. De asemenea dacă unul dintre zei este supraesențial, astfel binele lor este supraesențial, căci el nu este altceva decât unitatea lor^.

Diferențele dintre zei-henade țin numai de specie iar nu de calitatea unifianței; zeii îşi sunt coapartenenți prin împreuna retenție unifică, prin egala învestiție principială; ei sunt mereu identici în unitate şi diferiți în modalitate. Calitatea conform căreia Unul instituie ordinea procesuală este prenoema, temelia pe care se sprijină exercițiul noetic, şi apoi harul providențial. Prenoema este calificația aşa-zis primă a Unului; conform ei se zămisleşte gândirea, apoi providența, apoi esența spirituală, cea sufletească, cea somatică. Toate calitățile procesuale derivă drept consecințe ale prenoemei - ființa pură a gândirii anterioară prestației noetice, anterioară diferențierilor ideatice, faptul de a fi unu al calității noetice, aptitudinea menținerii în totalitatea preordonată relației:

Fiecare zeu deţine în propria sa subzistenţă activitatea prenoetică universală şi aceasta se găseşte în zei cu titlu primordial[1].

Henada/zeu excede calitatea henadelor secundare în temeiul calificaţiei prenoetice; este henadă orice entitate care deţine unifianţa şi implicit bunătatea, dar este zeu doar aceea care deţine calitatea prenoetică. Prestaţia ei în raport cu elementele seriale devine similară celei a Unului cu procesia luată în întregul ei, devine principiu serial, providenţial, cauza continuă şi finală, principiu de identificare specific, măsură şi raţiune atât a esenţei generice cât şi a mulţimii complete de elemente participante. Actul prenoetic nu este acela pe care şi-l însuşesc spiritele în participatie; niciodată spiritele nu au prestaţie prenoetică; este actul în care stăruie henadele superioare în excelenţa statutului lor de zei. Esenţa naturii divine nu poate fi cunoscută integral din perspectiva derivaţiilor seriale; calităţile superioare nu se epuizează în participanţi, bunătatea Binelui nu e cognoscibilă prin participatie la bine; ca regulă, calitatea participantului nu atinge în grad calitatea participatului. Puterea unitivă a Unului nu e realizată în unifianţa henadică; exercitându-şi în mod continuu activitatea prenoetică universală divinul se asigură ca principiu de dominaţia procesuală. In transferul calificativ modal divinul nu-şi comunică puterea unifiantă dominatoare, putere exclusiv deţinută, în care sunt preconţinute toate fiinţele, substanţa, esenţele infrasubstanţiale şi de asemenea cele specifice zeilor. In puterea unităţii rezidă sau presubzistă inclusiv legile ce fac posibilă cunoaşterea, principiile de operare prin opinie, modurile noetic şi dianoetic. Modul cunoaşterii divine este însă altul decăt cele trei amintite, universalitatea lui transcende genul henadei cunoscătoare. Zeii cunosc prin unitate, dar nu în modul unităţii.

In exerciţiul prenoetic henadele participante rămâm transcendente faţă de obiectele noemei, nu intră în relaţie de imanenţă cu ele. Felul de a fi prenoetic exclude orice angajament de tipul celor definitorii pentru obiectele multiple, se prezervă în pura unitudine, fără alterităţi; noemele survin ca şi reverii spontane ale prenoemei divine.

Teza 123. *Ordinea divină este în ea însăşi inefabilă şi incognoscibilă pentru toţi derivaţii săi în baza unităţii ei supraesenţiale, dar ea este comprehensibilă şi cognoscibilă prin participanţii ei. De aceea numai Primul este total incognoscibil, întrucât este imparticipabil.*

Condiția de a cădea sub incidența cunoaşterii, în orice mod, este satisfacerea statutului de participant la calitatea unui principiu. Cenzura majoră a cognoscibilității constă în faptul că nu poate fi comunicată calitatea de Prim. Principiul poate unifica, poate întreține bunătatea şi în modul procesiei, însă posesia unifică nu include şi posesia primității. Unul ca principiu se împărtăşeşte procesual, rămânând ca Prim suspendat în sine. între primitate şi procesualitate se instituie maxima inadecvare posibilă; devenind purtătoarele unității, niciodată participantele procesuale nu vor putea deveni purtătoarele primității. Calitatea primității este exclusivă, nu este posibil ca unul să o distribuie întrucât actul distribuirii implică în mod spontan succesiunea, faptul de a fi după. Diferența ontologică radicală între Unu şi orice participant se decide în temeiul primității; o dată cu aceasta se întreține şi un principiu de excluziune. întrucât ceea ce este neparticipabil devine şi incognoscibil primitatea rămâne ocultă pentru henadele noetice, participante aie unității.

Formele cunoaşterii sunt decise prin conformism cu naturile sensibilă, intelectivă, medie; ele devin sau opinii, sau intelecție pură, sau rațiune dianoetică. Participând la unul dintre cele trei ordine, facultatea cunoscătoare îşi dobândeşte conaturalitate, aderă la un gest de simmorfism cu aceste esențe. Cunoaşterea zeilor care prestează şi acte prenoetice diferă esențial de aceea specifică henadei spirituale, fundamentată pe acțiunea noetică. Conform tezei 124, felul de cunoaştere al divinului este necesar, indivizat, netemporal, imuabil, în timp ce spiritele cunosc sub atribute opuse celor amintite. Participantele mobile nu sunt reprezentate zeului ca fiind mobile, ci prin imobilitatea calității imanentă harului prenoetic; cele temporale de asemenea se reprezintă drept netemporale. Ca regulă zeul cunoaşte toate ființele *într-un mod superior ordinii acestora*^.

Cunoaşterea divină converteşte calitățile cunoscutului din multiple în unitive, din pasibile în impasibile, din alterabile în imuabile, din contingente în necesare, din indeterminate în determinate. Faptul de a fi cunoscut constituie deja pentru obiect context al conversiei, elevație în vederea naturii cunoscătorului; îşi contaminează esența specifică de la o esență superioară fără ca cea dintâi să fie anihilată/redusă. Actul de cunoaştere are întotdeauna direcția orientată dinspre natura superioară înspre cea inferioară. în general, dobândirea unei esențe e mediată printr-un principiu superior, şi în mod radical

unitatea se dobândeşte numai prin medierea Unului. Participanţii seriali sunt asimilaţi divinităţii în ordine mediatică prin naturile divine henadice:

Orice corp divin este divin prin medierea unui suflet divinizat, orice suflet divin e astfel prin medierea unui spirit divin şi orice spirit divin prin participarea sa la o henadă divină. Astfel henada însăşi este zeu, spiritul este divin, sufletul este divinizat, corpul asimilat divinităţii[6].

Henadele prime au drept învestire primă calitatea de a transmite puterea unifiantă a principiului spiritelor succesive în ordine procesuală; învestind la rându-le spiritele cu putere ele trec mediate de acestea către domeniul sufletelor unde-şi distribuie în mod diminuat esenţa specifică, pentru ca în sfera corpurilor aceasta să se diminueze ca o umbră, să rezoneze pierit, ca un vag ecou a ceea ce este ea în sine. Trecând către corpuri le aduce caracterele tuturor principiilor mediatoare seriale: însufleţirea, prestaţia noetică, vitalitatea, mobilitatea, consistenţa indisolubilă, divinitatea şi unitatea. Corpul are cea mai mare sumă de atribute, dar fiecare este deţinut în cel mai mic grad; suma e garanţia depărtării de unitate şi reprezintă o zestre paradoxală, o penurie de element unitar ascunsă sub pluralitatea atributelor mediatice. Pluralitatea participaţiei este maxim deţinută în corporal, ceea ce sugerează opoziţia cu natura imparticipabilului pur. în perspectivă ontologică fiinţa e deţinută de imparticipabilul Unu/Bine. A fi multiplu determinat semnifică diminuarea statutului unifiant, iradierea tot mai irelevantă a principialităţii.

Henadele de natură divină se ordonează ele însele în mod ierarhic, nu sunt identice decât prin participaţie, în modul lor ele păstrându-se diferite prin specificaţiile propriu asumate. Principiul unic este bun pur şi simplu; henadele capătă bunătatea şi unitatea în moduri specifice, fiecare după o altă formă. Forma henadei divine e folosită apoi drept măsură a unităţii şi bunătăţii seriale, drept criteriu de ierarhizare a participantelor procesiei. Forma henadică luată drept măsură a unifianţei şi binelui devine principiu de universalitate aplicabil în egală măsură pentru toţi membrii unei serii.

Henadele spirituale au drept caracteristică specială exerciţiul noetic, faptul de a cunoaşte; participând însă la natura divină superioară lor capătă puterea prestaţiei prenoetice, au acces la unitatea absolută a Cunoaşterii pure. Spiritul divin gândeşte în calitate de spirit

dar se menţine în prenoetic în calitate de divinitate[7]. Binele adaptat naturii spirituale constă în cunoaşterea tuturor fiinţelor cognoscibile şi obţinerea perfecţiunii pe această cale; în divinitate însă Binele caută să asigure remanenta prenoetică şi statutul unifiant. Divinizat în participaţie spiritul infuzează la nivelul seriei alături de cognoscibilitate şi calitatea Binelui prenoetic, comunică seriei sensul divinităţii bune unifiante. Ca şi cunoaştere spiritul divinizează la rându-i statutul propriei serii. Suma modurilor de participaţie unifiantă henadică devine suma posibilităţilor participative în genere; nu sunt mai multe specii participative decât cele deja actualizate henadic. Universalitatea calificatiei henadice devine de asemenea caracteristică speciei subordonate, principiu al perfecţiunii, măsură a proximităţii unifice. Henadele divine îndeplinesc serviciul de cauze active procesuale ale Unităţii. Statutul activ degresiv şi, pe de altă parte, cel conversiv întreţin imaginea procesiei ca circularitate fără de început şi sfârşit, ca temporalitate şi mod. Modelul ontologic cultivat de Proclos rămâne fidel celui mai popular model al gândirii clasice greceşti, circularitatea:

In toate procesiile divine există asimilarea scopurilor cu principiile, şi prin această conversie spre principiu susţine un proces circular fără de început şi sfârşit[9].

Circularitatea este prin sine mirajul formal al eternităţii, se opune stabilirii unor puncte de reper - început ori sfârşit -, pretinde a fi comprehendată întotdeauna ca integralitate, adică nu o succesiune de puncte posibile ci un cerc, o monadă formală ce-şi preconţine eventualele subdiviziuni dar nu le determină, nu se obligă a se lăsa înţeleasă conform lor. Circularitatea este modalitatea formală imediat comprehensibilă a imuabilului, a totalităţii unitare. în principiu, cercul include posibilitatea unui număr infinit de 'puncte de vreme ce el nu este un definit, ci modelul definiţiei eternităţii, el nu este figura ca atare cât modelul figurativ al unui nonconfigurabil. în comprehensiunea circularităţii accentul apasă nu asupra figurii cât asupra conţinutului necuprins în figură, dar către a cărui necuprindere figura indică, trimite. Eternitatea nu este un cerc în sens propriu figurativ, este faptul de a se regăsi în identitatea circulară cu sine fără început sau sfârşit. Această identitate continuă caută să o sugereze comprehensiunea circulară. Aşa cum cercul preconţine în principiu calificaţiile tempo-

ralității divizate, actul prenoetic perpetuu al divinității precondiționează calificațiile cognoscibilității noetice. Cum desăvârșirea ființei nu stăruie în calificații temporale ci în circularitate, desăvârșirea cunoașterii nu se limitează la experiența noetică, ea trimite la prenoeticul circular. Esența comprehensiunii constă în faptul că cel ce cunoaște e cuprins în circularitatea prenoetică, este asumat în criteriile acesteia și funcționează prin ele asemeni divinității. Comprehensiunea este în raport cu noema simplă ceea ce este cercul în raport cu segmentele divizibile. In comprehensiune spiritul își depășește calificația specifică, este convertit la statutul divin și asumat în prenoetic. Henadele proced toate din circularitate fără să o epuizeze sau altereze, fără să o dividă; cunoștințele în mod noetic proced toate din prenoemă fără să o dividă sau epuizeze. Ceea ce are spiritul din natura divină capătă noemele din natura prenoetică. Circularitatea ca transcendență în raport cu figura cercului îngăduie analogarea cu unitatea ca transcendență în raport cu numărul unu matematic. Unitatea principiului nu trebuie considerată prin reducție matematică; dacă o tratăm în calități numerice, atunci Unul ca principiu este valoarea infinită a unului numeric, unu care își precondiționează întregul lanț de succesiuni infinite și le redă în mod integral. Cum cercul este o linie infinită închisă în propria circularitate, Unul este unitatea infinită închisă în circularitate; comprehensiunea este cunoașterea infinită reținută în circularitatea prenoetică.

Teza 149. *Ansamblul divinelor henade formează un număr determinat.*

Ceea ce se opune ispitei de a gândi infinitatea la nivelul determinației modale, așa cum la Platon ideile sunt diferite formal și finite numeric în mintea divină, henadele au un raport similar cu unitatea; în infinitul circular henadele sunt finite în număr și diferite în mod. Proclos operează cu specii ale infinitului, după cantitate, după extensiune și după putere. Cantitatea numerică a henadelor nu este conaturală infinității Unului; infinitatea Unului nu este conaturală nici unei alte specii. Multiplul se califică drept infinitate cantitativă prin delimitare, prin alteritate și privație în raport cu Unul. Fiecare membru al unei specii se constituie negativ în raportare la Unul, de asemenea specia ca atare sau mulțimea tuturor speciilor:

Multiplicitatea zeilor nu este infinită (...), ea este pătrunsă de unitate și determinată, și chiar mai determinată decât orice altă multiplicitate pentru că ea are mai multe afinități cu Unul decât toate celelalte 9.

Principiul circularității infinite are implicat în sine posibilitatea unei pluralități infinite de serii, precondiționează o sumă infinită de serii numeric infinite. Insă aceste serii nu se identifică în statutul lor de specii cu unitatea circular infinită. Condiția multiplicității cantitative este extrema îndepărtare față de Unu, extensiunea indefinită a lanțului mediatic. Polul ontologic extrem al unității e pluralitatea cantitativă *infinită,* diviziunea pură. Principialitatea ca şi atribut exclusiv al Unului nu e multiplicabilă chiar dacă ea se distribuie henadelor; acestea sunt multiple nu în principiu, ci numai în mod.

Henadele în modalitate spirituală se structurează ca gradații specific calificate în genul lor prin infuzia diferențiatoare de unitate, divinitate, noemă, însuflețire; ele participă la specii diferite ale modalității. Cele participante la unitate unifică la rândul lor activitatea spirituală; cele participante la divinitate califică prenoetic; cele participante la noemă iluminează în interiorul speciei; cele participante la însuflețire transmit noemele seriei inferioare. Cele care se constituie ca principii la care participă elementele seriei sufleteşti capătă statut hipercosmic, sunt adică deasupra lumii, rămânând participante în mod unic la divinitatea hipercosmică[10]. Ele nu sunt participabile prin elemente ale seriei somatice. Specia cosmică deține în ierarhie un statut inferior, joacă rol mediatic între spirit şi suflet. Atât legăturile sufletului cu lumea somatică cât şi ale divinității cu sufletul sunt mediate henadic, sunt realizate ca suită de elemente de transfer analogic, purtătoare contagioase de calificații. Spiritele participă la divinitate în prestație noetică, participă la cosmos prim medierea transferului calității divine în corpurile sensibile. Acestea din urmă capătă de la principiul sufletesc automobilitatea, imuabilitatea de la principiul spiritual, şi unifianța de la henada divină.

Rezumat axiomatic:

Dacă un mod henadic este participat prin spirite imparticipabile, el se numeşte mod noetic;

Dacă un mod henadic este participat prin suflete imparticipabile, el se numeşte mod hipercosmic;

Dacă un mod henadic este participat prin corpuri sensibile, el se numeşte mod cosmic;

Participația devine operabilă prin medierea termenilor analogici;

Dacă un spirit este participabil el este participat prin sufletele hipercosmice sau cosmice;

Există o pluralitate de zei/henade cosmice;

Spiritele cosmice mediază participația sufletelor cosmice la natura spiritelor hipercosmice;

Esența spiritului constă în a se gândi pe sine, a se realiza pe sine ca obiect-subiect noetic;

în spiritul principiu inteligența şi inteligibilul coincid ca esență;

Spiritul îşi capătă identitatea formală prin obiectul pe care-l gândeşte;

Dacă spiritul este participant el cunoaşte acest participant şi se cunoaşte pe sine în raport;

Inteligibiîitatea şi spiritualitatea diferă în natură dar pot coincide în fenomenul cunoaşterii;

Există în natura spiritului o inteligibilitate reziduală imanentă;

A fi în act semnifică pentru spirit a şti că el gândeşte, a se realiza pe sine deopotrivă ca inteligență şi inteligibil;

Natura spirituală are esență, substanță sau putere participabile la eternitate;

în exercițiul gândirii spiritul este simultan aplicat tuturor inteligibilelor;

Spiritul imparticipabil gândeşte simultan/integral în vreme ce spiritele participante gândesc selectiv, parțial, prin elecțiune în raportare expresă şi din perspectiva specifică;

în eternitate ființele inteligibile sunt gândite în mod identic, esențele lor nu sunt reciproc distincte; spiritul le supraordonează prin saturație simultană;

Ființa spiritului e definită de ceea ce gândeşte;

Substanța spiritului este necorporală, acantitativă, imobilă şi în consecință indivizibilă;

în esența spiritului converg în mod permanent actul şi finalitatea, operația şi substanța;

între pluralitatea spiritelor şi cea divin/henadică există o continuitate de mod;

Modul pluralității henadelor divine este originar şi în grad major unific; este situat în proximitatea principiului;

Pluralitatea spiritelor nu este divizată ci modal ipostaziată; ele întreţin esenţe eterne;

Spiritul gândeşte obiectele inteligibile ca specii universale;

în esenţa spiritului sunt preconţinute toate fiinţele ca moduri noetice;

Gândind, spiritul întemeiază fiinţa inteligibilă, pentru el fiinţa cosubzistă gestului noetic; gândirea înseamnă geneza lumii inteligibile;

în esenţa spiritului pluralitatea ideilor se comportă ca fiind reciproc coapartenente dar distincte ca formă;

Unifianţa spirituală impune un principiu de interioritate reciprocă pentru modurile ideale;

Simplicitatea indivizibilă a spiritului contaminează ideile apartenenţe;

Esenţa compusă a spiritului este aceea de plenitudine ideală; Universalitatea ideilor nu este identică;

Ierarhia spirituală se decide conform universalităţii ideilor conţinute;

Numărul ideilor este finit (vezi tz.179);

Fiecare spirit este o totalitate/unitate; pluralitatea spiritelor se poate defini ca distincţie unifiantă;

Diferenţierile spirituale nu ţin de esenţa lor cât de posibilitatea ca fiecare să-şi asume o perspectivă alterată/limitată asupra totalităţii;

Spiritele divine îşi capătă perfecţiunea prin henada divină;

Spiritele noetice se menţin în actul gândirii prin participaţie limitată la monada serială;

Ca mediatori între henada divină şi suflet spiritele divine întreţin conaturalitatea sufletului cu esenţa divină;

Sufletele superioare sunt acelea care participă la divinitate; cele medii participă la spiritualitatea noetică; cele inferioare oscilează între noetic şi anoetic (tz. 184);

Sufletele superioare reproduc calificatia divină în modul psihic; cele medii reproduc calificatia noetică iar cele inferioare o manifestă intermitent;

Sufletele divine capătă natură luminoasă prin contagiune iluminatorie directă; sufletele noetice se întreţin perpetuu cu noemele pure; sufletele terţiare gândesc intermitent şi nu participă la divinitate;

Substanţa sufletească diferă esenţial de cea somatică, este simplă, indestructibilă şi inalterabilă (tz.187);

Prin automotricitate sufletul există în sine şi se menţine în conversie la sine;

Ca automotrice sufletul este veşnic viu, ca mişcător el infuzează vitalitatea în natura corporală;

Statutul vitalităţii e consecinţa necesară a modului sufletesc;

Automotricitatea întreţine conversia şi statutul autoconstituant (etern);

Sufletul mediază între unifianţa indivizibilă a principiilor şi divizibilitatea funcţională a corporalităţii;

Fiinţa şi viaţa imparticipabile preced natura sufletească;

Sufletul nu este divin şi cunoscător prin sine;

Sufletul se face mediator între esenţele eterne şi cele temporale; fiind etern în substanţă el este autosubzistent în mod perpetuu, însă ca şi cauză a mişcării corporale el antrenează devenirea, devine subiect temporal;

Ca identitate a substanţei cu activitatea, sufletul este sinteza primă a fiinţei cu devenirea;

întrucât spiritul se constituie ca raţiune substanţială a sufletului, acesta din urmă primeşte prin transfer continuu şi suma ideilor conţinute în mod perpetuu în spirit; se poate numi acest proces infuzie noetică;

Modul de a fi al sufletului nu îngăduie actualizarea ideilor în felul în care ele stăruie în spiritul imobil;

In calitate de sinteză primă sufletul conţine imaginile inteligibile fiinţiale şi totodată participatele corporalităţii;

Sufletul se comportă cauzal faţă de individuatele sensibile, ca raţiune întemeietoare faţă de corpurile materiale (tz. 195):

Sufletul este deci toate fiinţele, unele prin participaţie, primele, iar altele cu titlu exemplar, cele subordonate[1].

Trei calităţi se întâlnesc în esenţa sufletului: viaţa, substanţa şi cunoaşterea; toate trei se intercondiţionează;

Ca viaţă sufletul este substanţă cunoscătoare;

Ca substanţă sufletul este cunoaştere vie;

Ca şi cunoaştere sufletul este substanţă vie;

Distinctivitatea şi unifianţa trebuie gândite împreună în esenţa

sufletului, unitate sufletească şi distincţie vitală, substanţială, cognitivă (tz.197);

în mişcarea temporală a corpurilor animate sufletul se pretează la caracterizări periodice;

Periodicitatea sufletului participat se configurează ca ciclicitate, reîntoarcere la principiu;

Perioadele de reintegrare ale sufletelor diferă în funcţie de calitatea participaţiilor;

Sufletul prim, protosufletul se menţine singur într-o temporalitate integrată, ocupă extensiunea totală a temporalităţii;

Specia superioară a modului sufletesc, sufletele divine, prestează trei feluri de activitate (tz.201): pur sufletească, cea dobândită prin infuzia spiritului divin şi cea rezultată din suspendarea în divinitate;

Ca natură pur sufletească automotriceală, sufletul mişcă toate fiinţele temporal alterabile;

Ca infuzie spiritual-noetică, sufletul cunoaşte esenţele inteligibile;

Ca suspendat în divinitate sufletul are putinţa de a întreţine activitate prenoetică;

Relaţia între superioritate şi cantitatea numerică este invers proporţională; sufletele divine sunt cele mai perfecte dar cele mai puţine; cele noetice sunt medii sub ambele raporturi, iar cele individuale sunt cele mai multe însă cele mai alterate ca putere/perfecţiune (tz.203);

Perfecţiunea în ierarhia psihică se defineşte şi în funcţie de apartenenţa parentală; sunt cele mai perfecte cele al căror *părinte* este Unul, le urmează cele al căror *părinte* e spiritul monadic şi în ultimul rând vin cele al căror *părinte* e protosufletul;

Primul domină succesorii, puţinul domină multul;

Eternul domină temporalul, divinul domină noeticul şi acesta psihicul iar acesta somaticul;

In procesie sufletele derivate imită degresiv comportamentul celor divine;

Actul dominaţiei psihice se finalizează în conversia spre principiu;

Toate sufletele sunt cauze vehiculare între fiinţa pură şi substanţa naturală;

Mişcarea degresiv-progresivă a sufletului este ciclic infinită;

Sufletul este imuabil prin cauza sa;

Cauza sufletului are statut demiurgic imobil (tz.208);

în descensiune sufletul îşi multiplică propria formă, o ensomatizează şi o face accesibilă generării-corupție; ascensiunea este procesul opus, reintegrarea în forma pură, remisia în unitate; în descensie sufletul rămâne integru indivizibil.

PARTEA A TREIA

Capitolul 1 UNITATE ŞI RELAȚIE

ÎN SINTEZA HERMETICĂ

Turnul este vast şi necuprins ca cerul însuşi. Podeaua lui este pavată cu felurite pietre prețioase; înăuntrul său afli palate fără de număr, portaluri, ferestre, scări, coridoare, balustrade, toate din cele mai nobile nestemate. Şi în interiorul nesfârşitului şi de neasemuit turn împodobit, sunt alte sute de mii de turnuri, fiecare din ele la fel de minunat decorat ca şi turnul cel mare şi tot atât de necuprins ca şi cerul. Nici unul din aceste turnuri fără număr nu stă în vreun fel în calea altuia; fiecare îşi păstrează propria individualitate şi există în armonie cu toate celelalte; nimic nu împiedică pe vreunul să se contopească cu celelalte; toate se confundă dar se află deopotrivă într-o ordine desăvârşită. Tânărul pelerin Sudhana se oglindeşte într-un singur turn şi în toate deodată, căci toate se află într-unui singur şi fiecare le conține pe toate celelalte[1].

Parabola filosofică a turnului rezumă desigur intuițiile acumulate de-a lungul a mii de ani de metafizică monistă a spațiului oriental, hindus/upanişadic sau chinez/taoist, unde nu s-a cedat niciodată voluptății logice de-a gândi ființa prin opoziție, contradicție sau contrarietate cu fiindurile, de-a gândi prin limitație raportul Intreg-Parte, de-a gândi în termeni matematici, cantitativist relația Unu-Multiplu. Mai degrabă aceste raporturi au fost gândite în termeni de coincidentia oppositorum, de participare continuă greu delimitabilă şi reciproc coapartenentă. Turnul exprimă în cea mai laborioasă imagine arhi-

tectonică felul de-a fi şi structura Fiinţei: infinită ca Unu şi ca multiplu-unu, conţinătoare a tuturor atributelor ordonate în unităţi de identitate infinite, deţinută integral-infinit în toate genurile, speciile şi modalităţile ei.

Turnul ca imagine filosofica a lumii apare întru totul nimerit pentru a prefaţa onto-teologia hermetică, cel puţin atâta cât poate fi reconstituită aceasta din hăţişul fragmentelor atribuite pseudonimului Hermes Mercurius Trismegistus. Gnoza hermetică a fost sortită, asemeni textelor gnostice, ariene, maniheiste, cărţilor de astrologie, alchimie sau magie, să alimenteze acele părţi ale conştiinţei umane care par subversive, oculte, întunecate din perspectiva dogmatismului bisericesc specializat în suspiciuni metatizico-teologice. Cultura europeană a trebuit să îndure întotdeauna o sciziune paradigmatică; întotdeauna ceva din puterea de gândire, de înţelegere şi credinţă a fost stigmatizat în numele unui Rău dogmatic, ceva din conştiinţă a fost exilat în subteranele cunoaşterii ca-ntr-un infern de unde se speră să nu mai poată ieşi; întotdeauna josnicia spiritului politic/militar a servit de model cunoaşterii şi credinţei. Astfel imperialismul latin combinat cu zelul fariseismului dogmatic au reuşit să controleze, în fapt, toată istoria conştiinţei europene. Pericolul ca acest flagel să înceteze nu poate fi întrevăzut iar explicaţia rezidă înainte de toate în aceea că intersubiectivismul fatal al societăţilor moderne revendică *embleme, totemuri* confecţionate cultural prin care suma enormă a subiecţilor saşi capete o identitate. *Europeanul, occidentalul, creştinul* amorf ce-şi petrece viaţa producând obiecte pe care să le poată rumega în tihnă ori care să-i excite simţurile mumificate,^ devin ceea ce sunt prin contagiunea forţată a unui totem cultural. In fapt ei rămân doar chipuri cenuşii indistincte pe care leaderii istoriei le folosesc pentru a-şi împlini imperativele şi a-şi rotunji conturul, rezervându-şi apoi dreptul generos de^a-i remite anonimatului - echivalentul neantului ontologic în istorie. In construcţia *turnului* istoric aceştia devin liantul ce leagă cărămizile sau pietrele în zid, şi care rămâne de regulă neobservat.

Revenind la parabolă, Fiinţa apare *de necuprins ca cerul însuşi,* ceea ce fiind cuprinzătorul tuturor celor cu putinţa rămâne de necuprins atâta vreme cât ceva *mai mult* sau dincolo de ea nu stă în puterea gândirii. Cerul, epifania blând tăcută a măreţiei dumnezeieşti nu este doar locul unde răsar şi se sting stelele, lumile şi zeii unele după altele, ci şi necuprinsul pe care toate cele ce se petrec în el şi sub el nu-l vor atinge şi nu-l vor cunoaşte. Cerul e întotdeauna aici, peste capetele noastre, în zarea privirii noastre, printre frunzele copacilor şi aripile fluturilor, dar şi dincolo de zarea privirii, dincolo de stele şi zeii

îndepărtaţi. întotdeauna aici el e mai departe - aici rămânând - decât orice *dincolo;* n-ai unde să-l cauţi şi să nu-l găseşti de vreme ce te aşteaptă întâmpinându-te pe oriunde ai veni în lume şi oriîncotro ai străbate, n-ai unde să ajungi şi să sfârşeşti căutarea lui de vreme ce nici o privire nu-l cuprinde. De necuprins fiind, orice punct imaginabil devine centrul cerescului şi toate împreună satisfac deopotrivă această calitate. Cuprinzându-le pe toate este cel ce le susţine, garanţia şi raţiunea lor primă, iar întrucât nimic nu e care să-l cuprindă îşi este sieşi raţiune şi garanţie.. Oricât de lung ar fi drumul către stele cerul este mereu aici, în orice moment al drumului, oricine l-ar străbate. Măsura generoasă a oricărei făptuiri cerul ocroteşte în necuprinsul lui pe aceeia care au fost sau vor fi, pe cele ce le ştim, le bănuim ori numai le visăm. Deasupra eonilor ce-şi alungă prin timp nestăvilitele avânturi cerul stă şi veghează. Toate modurile fiinţei, toate atributele, toate structurile şi relaţiile îşi află aici deplina împlinire. Regula de identitate a turnului este conservarea aceloraşi structuri, calităţi şi relaţii atât la scara întregului cât şi a părţii; întregul nu este nici sumă, nici sinteză a părţilor, ci doar substanţa omogenă extinsă. Distribuţia spaţială nu afectează integralitatea prezenţei, indiferent de cantitatea lucrului calitatea fiinţei este aceeaşi. Lumea-Turn se structurează pe unităţi de lumi-turn integral saturate ontic astfel că nu se poate aplica aici logica disocierilor atributive. Aceleaşi atribute, toate în toate modurile şi relaţiile, definesc atât *întregul* cât şi *partea.* Marele nu diferă de mic decât ca şi grad de cuprindere, nu ca şi calitate a conţinutului. Intensiunea turnului este individuat-infinită, adică are o ordine, conţine atribute, calităţi, relaţii, structuri bine definite dar care se reproduc identic în mod infinit, nu ca succesiune, ci ca. şi coprezenţă. Definind ontologia turnului trebuie să vorbim de un întreg infinit modalizat în unităţi integrale. Unul este deopotrivă integralitatea cât şi totalitatea, cuprinzătorul şi de necuprinsul. De necuprins fiind cerul îşi este singura măsură cuprinzătoare, singurul fel de acces la măsura necuprinderii. Menţinându-se în necuprins, cerul îşi revelează prezenţa ca dincolo de orice măsură, iar cel ce caută să-l gândească se situează în necuprinderea propriei căutări fără de măsură. Cerul înalţă către necuprindere gândul omenesc dându-i o măsură pe care nu poate învăţa să o dobândească. Numai în necuprinsul cerului rătăcind gândul se poate socoti ca găsitorul propriului adăpost, pelerin obosit ce şi-a găsit templul. Măsura necuprinsului este şi măsură a oricărei făptuiri şi definiţia oricărui act. Fiecare lucru ce există cu adevărat poartă cu sine măsura necuprinsului, există în mod necuprins. Curiozitatea intelecţiei e întâmpinată de pretutindeni de necuprinsul cerului; mirarea se însoţeşte cu bucuria în sentimentul cerului.

Fundamentul relației dintre turnuri este legea convergenței distribuite; toate determinațiile prezente într-un turn se reprezintă spontan în toate celelalte, fără ca sursa reprezentației să fie necesară; reprezentările spontane apar ca şi cum ar fi fost dintotdeauna acolo în chip ascuns; pelerinul se oglindeşte într-un turn şi se străvede în toate ca fiind pe deplin prezent.

Câmpul conversiei spontane[2] stă la temelia întregii arhitectonici cosmice, asigură reprezentarea determinativă la nivelul substanței unice universale. Considerăm câmpul conversiei spontane ca fiind *substanța* cea mai discretă ale cărei proprietăți permit impregnarea continuă a unui număr nelimitat de forme/arhei/eide. Calitatea oricărui fragment de câmp e aceea că poate deține în mod complet şi continuu toate formele posibile, toate să fie actulizate şi să poată fi străvăzute cu acelaşi grad de limpezime. în câmp formele nu sunt întrepătrunse, nici coapartenente, ci coprezente. Calitatea substanțialității proprii nu este *ocupată* de forme ci *impregnată,* fapt ce nu implică aproprierea unei forme şi indisponibilitatea pentru altele. Formele nu sunt delimitări spațiale ci moduri ale convergenței pur calitative. Esența formei constă în puterea de a face să conveargă într-o unitate individuată, diferită de altele, calitățile inerente câmpului. însă acelaşi fragment de câmp se pretează la o sumă de convergențe multiple şi concomitente. O sumă indeterminată de forme poate fi saturată de proprietățile aceluiaşi fragment de câmp[3]. întrucât câmpul conversiei spontane este omogen şi infinit, cuprinzând de fapt totalitatea *locului* disponibil, orice formă impregnată pe un fragment se străvede fără nici o distanțare temporală în toate celelalte fragmente. întreg câmpul este populat de aceleaşi forme, într-o unică ordonare, într-un unic segment *temporal,* segment reductibil la zero de vreme ce conversia este spontană. Pentru a face legătura cu facultățile psihice putem considera acest câmp ca fiind un fel de memorie imaginală completă şi unitar ordonată. Ca şi ordine funcțională, acest câmp ocupă un loc secund fiind în legătură nemijlocită cu sursa formativității, Intelectul imaginativ. Modul tuturor formelor este creat, plăsmuit de acest Intelect imaginativ în baza unui set de *coduri formative.* Statutul codurilor formative este actualizat formal prin puterea plăsmuitoare a Intelectului şi impregnat în substanța câmpului de conversie, de unde se reprezintă spontan pe întregul orizont de realitate. Codurile formative se compun din imagini simple, nespațiale şi ne-plane, imagini ale unei geometrii a-dimensionale sau

n-dimensionale. Formele geometriei plane sau spaţiale sunt compoziţi ai formelor simple şi având acest statut nu pot fi Formele pure. De exemplu punctul, cercul şi sfera sunt dezvoltări reziduale în plan şi spaţiu ale unei forme simple care este în mod permanent şi distinct atât punct cât şi cerc şi sferă. Toate formele geometrice sunt doar delimitări reprezentate în plan ori spaţiu a acestor forme simple şi continue. Ordinea în care figurile geometrice sunt conţinute în formele simple nu trebuie înţeleasă după criteriile ordinii plane sau spaţiale, ci mai degrabă printr-un fel de infinităţi punctiforme (identitatea turnului cu toate celelalte turnuri infinite). Şi conceptul infinităţii punctiforme trebuie considerat doar ca sprijin metaforic intuitiv; punctul este totuşi o limită plană iar infinitul, o nelimitare în raport cu o calitate sau cu o cantitate. Geometria nu poate opera decât cu forme fixe pentru a stabili raporturi, proporţii şi relaţii. Formele simple, de vreme ce nu sunt integrate în fixitatea planului ori a spaţiului, nu pot întreţine relaţii similare. In vederea analizării lor ar trebui fundamentată o geometrie a simplităţii continue, o geometrie iconoclastă în raport cu toate geometriile constituite şi practicate în temeiul planului sau a spaţiului. In ultimă instanţă aceasta ar fi o geometrie a câmpului de conversie unde se plăsmuiesc, se impregnează şi se universalizează formele. Operatorii principali ai acestei geometrii ar fi *Codurile formative, Intelectul imaginativ, Memoria imaginală* şi *Câmpul de conversie.*

Codurile formative nu funcţionează în condiţii geometrice fixe sau vizuale, adică formele obţinute nu devin forme geometrice, nici forme compuse accesibile vizualizării. într-o aproximaţie intuitivă, aceste forme sunt pure pulsaţii de inferioritate ce nu se *fixează* în structuri imobile, dar nu-şi pierd prin aceasta identitatea riguroasă; modul lor de a fi este acela de a se rproduce prin pulsaţii identice infinit repetabile şi de nealterat, ceea ce le face să fie *mecanisme perfecte,* funcţionând infinit în exact acelaşi mod. Pentru că nu se fixează, ele nu pot deveni punct, linie, cerc. Pentru că nu se fragmentează, nu pot deveni triunghiuri, pătrate, dreptunghiuri etc. Diferenţa şi modalitatea se subsumează spontaneităţii pulsaţiilor de inferioritate. Aceste forme sunt identităţi productibile şi reproductibile dar nu fixe, ele se iscă din *unităţi* temporale imposibil de cuantificat, mai precis, în *unităţi* supratemporale şi într-un mod disanalogic succesiunii, într-o *repetiţie* de coprezenţe. însăşi ideea de repetiţie este inadecvată pentru

că nu există o temporalitate liniară care să faciliteze succesiunea. Criteriile empirismului kantian sunt inaplicabile domeniului codurilor formative; faptul de a se produce *unul-după-altul* în timp ori *unul-lângă-altul* în spațiu își pierde aici valabilitatea chiar și din perspectivă analitică. întrucât codurile formative nu produc timp și spațiu care să le facă analizabile, orice tentativă gnoseologică în mod kantian eșuează. Gnoseologia kantiană presupune spațiu divizat de obiectele analitice empiric cognoscibile și, de asemenea fragmente temporale divizate de modalitatea percepției. Diferența spațială, diviziunea și intervalul nu se manifestă aici.

Codurile formative nu sunt cauze, ele ca atare nu duc la nașterea unor structuri *efect.* De aceea nu trebuie confundate cu cauza formală aristotelică și nici cu structurile fractale din fizica nouă. Codurile formative există și independent de orice substanțialitate eterogenă asupra căreia să se impună ca principii formale. Ele sunt autarhice și saturate de propria substanțialitate discretă. Fiind eterne și autarhice nu întrețin relații, însă ele intră în relație atunci când Intelectul imaginativ le folosește drept modele și măsură pentru crearea formelor inteligibile, în acest loc trebuie făcută delimitarea și de platonism. Ideile platoniene sunt echivalentul formelor produse de Intelect, ele fiind etern identice în Ființă. în platonism nu există un analogon al codurilor formative. Ideea lor poate fi eventual căutată în consecințele analogice ale geneticii, pe de o parte, și în fizica bohmiană pe de alta. Codurile nu sunt cauze întrucât principiul cauzalității nici nu-și păstrează valabilitatea în domeniul despre care gândim. E adevărat că fără a avea explicația cauzală la îndemână rațiunea se simte puțin descumpănită, nu poate controla relațiile și nu se poate refugia în certitudini apodictice. Trebuie însă ca gândirea să tindă spre maturitatea de a accepta mai degrabă faptul de a i se contrazice certitudinile decât să se înșele în temeiul lor.

Intelectul imaginativ produce și re-produce formele intelecției care sunt mai mult numere, relații, proporții, apoi calități. Numerelor, care sunt expresii cantitative li se asociază forme geometrice, calități. Numărului unu i se asociază punctul, centrul și sinteza totală, numărului doi i se asociază planul, continuatorul tuturor figurilor duale, trei se asociază spațiului și figurilor spațiale iar patru implică mobilitatea. Din aceste patru asocieri originare se compun toate combinațiile

matematice şi geometrice. Este adevărată aici influenţa pytagorismului, însă utilizarea ei capătă o relevanţă specifică. Modelele formale ale lucrurilor şi fiinţelor complexe sunt generate prin relaţii combinatorice reglate teleologic ale celor patru asocieri originare. Intelectul operează printr-o combinatorică ce deţine un element ludic, continue asocieri între numere şi figuri născând astfel individuaţii care devin obiecte finite ale intelecţiei imaginative, devin adică obiectele câmpului de conversie. In Memoria imaginală formele produse pe calea intelecţiei nu se *depozitează* pur şi simplu ca entităţi fixe disponibile. Rolul memoriei este acela de a garanta identitatea formelor conversiei, reproductibilitatea în aceleaşi determinaţii şi criterii (pelerinul se oglindeşte într-un singur turn şi în toate deodată). Determinaţiile unităţii/singularităţii şi cele ale pluralităţii/alterităţii devin coincidente în temeiul câmpului de conversie spontană. Atributele câmpului sunt:

1. unitatea ontologică;
2. omogenia *substanţială;*
3. posibilitatea multiplicării numerice fără altararea identităţii;
4. receptivitatea constantă la toate formele intelecţiei imaginative;
5. coincidenţa dintre act şi potentă, cauză şi efect, materie şi formă, interior şi exterior, mobilitate şi imobilitate;
6. indestructibilitatea;
7. plenitudinea din punctul de vedere al simplicităţii.

Stăruinţa asupra parabolei turnului o justific prin aceea că în ea se găsesc implicaţiile unor cosmologii elaborate, cea hermetică deţinând între ele un loc onorabil. Teza identităţii esenţiale între Unu şi Multiplu străbate asemeni unui leit-motiv ontologic întreaga doctrină a corpusului zis hermetic. Astfel afirmaţia lui Asclepios în care Zeul este atât principiu cât şi fenomen, cuprinzătorul şi cuprinsul, unitatea ca şi pluralitatea permite considerarea hermetismului ca o onto-teologie monistă sau tot atât de bine ca o doctrină heno-teistă:

Totul nu poate exista separat de Unitate; şi dacă unitatea există, ea se află în totalitate; deci ea există într-adevăr şi nu încetează niciodată să fie Unul, altminteri plenitudinea s-ar destrăma[5].

Plenitudinea constă în coincidenţa Unului cu Totalitatea. Afirmaţia ar rămâne un simplu truism metafizic dacă nu am specifica modul în care e posibil, în baza unei rigori comprehensive, să afirmăm

coincidența a ceva deja diferențiat. Este limpede că de vreme ce vorbim de categorii diferite, anumite delimitări apriorice deja s-au făcut, astfel că în limbaj şi în semnificații Unul este altceva decât Totul. Putem analiza Unul mai întâi din perspectiva apofatică, excluzând atributele specifice multiplicității; Unul nu e multiplu al nici unui număr, nu este suma sau rezultatul vreunei operații cu numere unitare; nefiind multiplu, nu se situează ca limită finită între un număr mai mare şi altul mai mic. Nefiind multiplu, nu este divizibil cu sine; nefiind sumă, nu poate include privația, ceea ce-l defineşte nu deține nici un grad de alteritate în raport cu altceva. Unu fiind nu poate fi cauzat, nu poate admite drept rațiune suficientă sau principiu ceva care să fie Altul, astfel că îşi este rațiune sau principiu, deşi suntem îndreptățiți a aprecia că Unului nu trebuie să-i aplicăm criteriile de întemeiere specifice lanțului fenomenelor multiple; putem considera unitatea Unului ca fiind precauzală sau ca fiind transcendentă în raport cu principiul cauzalității. Unitatea nu este nici cauză, nici raport, nici sumă determinată, nici privație de multiplu. Unitatea nu este modalitatea vreunei alterități deşi orice alteritatea se defineşte ca modalitatea a unității, ca unități de reprezentare ale Unului, de obiectivare fenomenologică a plenitudinii simple. Neparticipând nici la sumă dar nici la privație, Unul se comportă ca plenitudine, ceva ce-şi este sieşi suficient, egal şi abundent deopotrivă, ceea ce este stăpânit de sine; în fapt este incorect să vorbim de Unu, căci astfel îl obiectivăm în mod finit apropiindu-ne de înțelegerea lui ca şi cum ar fi cu adevărat *ceva* stabilit într-o exterioritate evidentă de tip matematic, fizic sau metafizic. Nu este întemeiat să-i atribuim nici o judecată, nici un număr, nici un concept integrativ. Astfel că va trebui să căutăm a gândi doar esența Unului neobiectivat, unitatea simplă care menține într-o reducție transcendentală toate modalitățile multiplului. Menținerea în reducție a tuturor modalităților ca Multiplu actualizat constituie categoria plenitudinii uni-totale. Alteritatea ca modalitate multiplă a unității este şi sumă virtuală, şi unitate integrată categoriei Totalității. în categoria plenitudinii se regăsesc cu egală îndreptățire şi eficiență atât unitatea cât şi totalitatea, adică simplicitatea pură cât şi modalitatea pură. Temeiul ordinii şi al rigorii cosmologice ca şi ontologice se rezumă la menirea activă a plenitudinii. Totalitatea modalităților ex-

cede formal unitatea simplicității, exces care nu înseamnă un plus ci o alteritate; plenitudinea însă nu este consecința acestui exces ci condiția lui; în simplicitatea unității își recunoaşte sursa fiecare modalitate şi totalitatea lor ca alteritate. Relația Unu-Totalitate devine analizabilă ca relație simplicitate-modalitate. Este plenitudine prezența actuală a tuturor modalităților în unitatea simplă dar este plenitudine şi prezența reducției transcendentale în totalitatea modală. Toate modalitățile menținându-se în act îşi asumă simplicitatea; unitatea păstrând-se transcendentă îşi întreține totalitatea modală. încercând o mediere între teza câmpului de conversie spontană şi acest fragment hermetic putem forța o vagă identificare între câmp şi simplicitatea unitară, pe de o parte, şi modalitățile multiple şi codurile formative pe de alta. De-a lungul întregului demers hermetic va fi evidentă utilizarea ca grilă hermeneutică a parabolei turnului.

Schema cosmologică a hermetismului este fidelă ideii de circularitate centrată, populară în gnozele antice. Iarăşi, în explicația centralității se recurge la metafora solară întrucât, pe lângă evidența empirică a importanței Soarelui pentru viața lumii, lumina a suscitat cele mai trainice pulsiuni religioase şi filosofice. Nu e deloc imprudent să asociem metodic analitica centralității cu cea a solarității şi a divinului. Dumnezeu, centrul vieții, se arată şi devine inteligibil pe seama soarelui. Aşa cum lumea vizibilă este o epifanie solară şi lumea inteligibilă este o teofanie; Dumnezeu centrează cunoaşterea, cosmosul intelecției, în felul în care Soarele centrează cosmosul natural, ordinea vieții: creează, ordonează şi păstrează. Soarele este divinitatea naturală în vreme ce Zeul este soarele sferei inteligibile. O dată cu prototipul cosmic solar gândirea câştigă o fertilă metaforă, în care sunt concentrate deopotrivă inteligibilitatea, suveranitatea, centralitatea, principialitatea, ordinea, perfecțiunea. Cel puțin pentru gândirea filosofică şi teologică nu există un simbol mai bogat şi nici sursă comprehensivă care să se preteze mai multor înțelesuri decât solaritatea. Ontoteologia şi cosmologia cultivă cu aceeaşi gravitate schema unei lumi ordonate printr-o metaforă central-solară. De la faptul de-a fi izvorul vieții Soarele a ajuns să reprezinte şi simbolul cunoaşterii, al înțelegerii şi desăvârşirii. Principalele relații instituite în universul cunoaşterii sunt analogicii relațiilor întreținute la nivel natural prin efluviile luminii solare. Unul este categoria corespondentă inteligibil

solarității; multiplul este corespondentul razelor, diviziunea prin multiplicare corespunde mobilității relației centru-raze; relațiile între multipli corespund celor dintre lucrurile naturale mediate de lumină (lumină-vegetație-viață-creştere-împlinire-regenerare-renaştere); descendența soare-natură corespunde relației de subsumare a multiplului în raport cu Unul, iar circularitatea Soare-natură corespunde resorbției modalităților multiple în categoria unității. In integralitatea lui cosmosul inteligibil este adecvat celui sensibil însă, în ordine firească, relația de determinare acționează dinspre inteligibil spre sensibil. Metafora solară devine centrul de inteligibilitate pentru metaforele corelative cer-pământ, lumea de sus-lumea de jos. Atât cerescul cât şi pământescul sunt centrate solar, se comunică reciproc prin medierea solarității. Desăvârşirea cunoaşterii se obiectivează prin integrarea datelor într-o paradigmă unitară, centrală, iar desăvârşirea trăirii înseamnă comuniunea mistică dintre individuat şi Unu. Resurecția matinală a solarului devine sursa unui optimism mundan mereu proaspăt; chiar pulsiunile politicii imperialiste se fundamentează pe suveranitatea autarhică a soarelui (regele încoronat este resemnificat în modalitate solară dobândind astfel un credit cosmic); idealul sfințeniei înseamnă sublimarea naturalității, transmutația substanței grave în substanța elevat luminoasă, restaurația în somatic a elementului originar; falocrația culturală sau socio-politică se bazează pe corespondența erotismului masculin cu ardoarea impetuoasă a strălucirii solare. Naşterea limbajului din tăcere este analogică naşterii luminii din pântecul ostenit al nopții; cuvintele sunt de esență luminoasă, ceea ce a permis identificarea între Logos şi Lumină sau considerarea poeților şi a misticilor ca fiind semănătorii luminii prin cuvânt. Poezia luminoasă, incantația solară a dat naştere civilizațiilor, credințelor şi culturilor antice clasice. Poeții sfinți, orficii de exemplu, se revendicau drept fiii Soarelui; ajunşi îmblânzitorii luminii au căpătat darul de a întemeia limbile în care cuvântul şi viața coincid. In hermetism adesea survine pretenția că limba egipteană este vie şi sfântă, că a fost vorbită de zei şi că în ea nu este nimic convențional şi frivol. Puritatea luminoasă a limbii impune prin simpla asimilare înțelesurile grăite de către zei prin ea, devine principiu revelator al cunoaşterii sacre. Căutarea limbii originare, cea »în care a fost rostit întregul adevăr şi în care nu este prezentă eroarea, limba ce îngăduie comunicarea între toate ființele vii este, în esență, căutarea luminii

spirituale, dezvăluirea duhului solar ocultat de noianul cuvintelor. Aşa cum prin lumină circulă efluviile fertile ale Soarelui, prin cuvinte circulă revelator efluviile Logosului. Limbajul este faptul de a fi diurn al trăirii în lume, trăirea în modalitatea solară. Prin tăcere ne-ntoarcem în liniştea nopţii pentru a ne exorciza de cuvinte ori pentru a renaşte. Solaritatea rămâne metafora generică a conştiinţei umane, întreţine vivacitatea operaţiilor spirituale, aşa cum soarele cosmic întreţine viaţa naturii:

Soarele se află în centrul universului, ca cel care poartă coroana şi, ca un cârmaci priceput, el conduce carul lumii, menţinându-l pe drumul său. El ţine strâns în hăţurile sale chiar şi viaţa, sufletul, spiritul, nemurirea şi naşterea. El le mână înaintea sa, sau, mai degrabă, o dată cu sine. Şi, în chipul acesta, el făureşte toate lucrurile, împărţind nemuritorilor dăinuire etarnă. Lumina, care izvorăşte din partea sa din afară către cer, hrăneşte nemuritoarele spaţii ale universului. Restul, ce încercuieşte şi luminează apele, pământul şi aerul, devine matricea unde germinează viaţa, unde au loc toate naşterile şi meta-morfozele, unde se transformă toate făpturile caprintr-o mişcare în spirală, făcându-le să treacă dintr-o parte a lumii în alta, de la o specie la alta, de la o înfăţişare la alta; în acelaşi timp menţinând echilibrul metamorfozelor lor reciproce, aşa cum se întâmplă şi în cazul unor entităţi superioare. Căci permanenţa trupurilor stă în transmutaţie[5].

Centralitatea solară se comportă ca principiu cosmotic în raport cu natura corporală, sufletească şi spirituală şi, de asemenea, ca principiu suveran în panteon; Soarele este zeu, divinitatea căreia-i stă în putere faptul de-a învesti cu nemurire. Natura este învestiă cu viaţă, e întreţinută prin mobilitatea metamorfotică în vreme ce zeii sunt învestiţi cu nemurire. Lumea *de sus,* spaţiul zeilor îşi nutreşte eternitatea din substanţa noetică a luminii; lumea *de jos* se întreţine prin substanţa vitală a luminii. Cele două lumi nu sunt ontic despărţite de vreo cenzură sau ruptură, ci doar separate ca ritm, determinaţii şi funcţii; însă ele sunt corelative celor două calităţi ale luminii şi rămân în relaţie prin medierea unicului principiu luminos. Cele două calităţi ale solarităţii impun, pe de o parte genurile fixe, eterne în lumea zeilor, şi speciile mobile, metamorfotice în lumea *de jos.* în lumea zeilor eternitatea se asociază fixităţii genurilor, puterii de a stărui în identitate; în lumea naturală mobilitatea metamorfotică se asociază neputinţei speciilor de a rămâne în identitate, esenţei lor fluide. Devenirea în spirală, trecerea de la identitatea unei specii la alta şi alta mereu,

transmutația de pe un registru ontic pe altele este modul în care finitudinea şi moartea se răscumpără; nemurirea speciilor naturale constă în deplasarea sursei vitale luminoase dinspre unele înspre altele; speciile reprezintă modalități de corporalizare a principiului vital luminos. Numai integralitatea multiplă a speciilor este eternă în vreme ce individualitatea fiecăreia suferă de contingență. Alteritatea speciilor este întreținută de identitatea principiului luminos; această viață solară circulă în întreaga natură transmutând esențele de la unele modalități corporale la altele. Speciile corporale în care se modalizează principiul luminos participă prin transmutație la unicitatea identității eterne a principiului. Transmutația este continuă şi reciprocă rămânând în toate metamorfozele centrată pe solaritate. Felul, ritmul, ordinea transmutațiilor sunt decise în lumea *de sus* direct de către zei sau prin spiritele devotate cărora le este încredințată întreaga geografie cosmică. Orice sector, eveniment sau fapt petrecut în natură e consecința acțiunilor spirituale. Zeul solar îşi manifestă intențiile şi puterea prin ceata de spirite solare, trimise în lume aşa cum prin raze lumina este dispersată cosmic. Prin dispersie spirituală principiul solar străbate pretutindeni în schema universului, acționează în mod liber în întreaga arie, *domneşte* peste lume. De la corpurile cosmice până la cele mai umile ființe pământeşti, toate sunt coordonate prin medierea spiritelor; cosmosul în integralitatea lui este un mecanism spiritualizat:

Fiecare stea are spiritele sale, bune sau rele ca fire, sau mai degrabă prin faptele lor, căci fapta este esența spiritelor. în unele se află atât fapte bune cât şi rele. Toate aceste spirite domnesc asupra lucrurilor pământeşti, ele zdruncină şi răstoarnă ordinea statelor şi persoanelor; pun amprenta chipului lor pe sufletele noastre; sunt prezente în nervii noştri, în măduva noastră, în venele şi arterele noastre, chiar în materia creierului nostru şi-n cele mai ascunse părți ale măruntaielor noastre. In clipa în care fiecare dintre noi capătă viața şi ființa, încep să se îngrijească de el spiritele care patronează naşterile şi care fac parte din puterile astrale[6].

în vederea înțelegerii naturii spirituale atributul imediat remarcabil este mobilitatea mediatică, aptitudinea de a-şi întreține mişcarea metamorfotică în directă dependență de puterea divină. Spiritele sunt în esența lor modalități ale puterii solare desemnate să guverneze diversele *provincii* cosmice. Faptul stăpânirii acestora rezidă în vehicolul transmutației, care capătă o dublă orientare conform modului

de acțiune; calitatea spiritului se decide în mod continuu în funcție de orientarea actului săvârşit; spiritele nu sunt în mod univoc şi inalterabil definite, ele sunt ceea ce devin în urma actelor săvârşite. Acest dualism fluid al spiritelor devine sursă a ceea ce la nivelul naturii sau al istoriei înseamnă Bine şi Rău; fenomenologia istoriei se fundamentează pe o teleologie spirituală; cauzalitatea istorică devine servilă în raport cu mobilitatea intenţional spirituală; devenirea ca proces este determinată de un fel de *fatalism* spiritual. Accidentalitatea trăirii mundane sau gradul de aleator prezent în ea devin explicabile pornind de la dualismul esenței actualizate a spiritelor. Statutul ființei spirituale îşi capătă determinațiile numai corelativ statutului acțiunii spirituale; spiritele sunt conforme propriilor acte, dar actele sunt bune sau rele întrucât în esența spiritului deja e dată dualitatea potențial activă. Spiritul este acea modalitate a ființei pentru care identitatea se constituie ca implicație a mobilității. Spiritul nu este ci se actualizează, ontologia lui nu este una a ființei, a identității ci una a devenirii, a alterității. Spiritele personalizează puterile solare, obiectivează dualismul potențial al acestuia. Mobilitatea spiritualului are întotdeauna suport natural, substanțial. Diversitatea complementară a mobilității spirituale imprimă o diversitate analogică la nivelul structurilor corporale; nu numai corpurile ca entități naturale sunt dominate de anumite spirite dar şi constituienții acestora, organele au la rândul lor spirite motrice. Aici este recomandabil să credităm paradigma intercondiționării antropo-cosmice împreună cu toate implicațiile antropologice şi etice; altminteri nu putem înțelege hermetismul, şi nici altă formă de înțelepciune ancestrală, fiind blestemați să jubilăm la umbra liberului arbitru ori a rezonabilelor imperative categorice. Este drept că civilizația actuală are un îndelung exercițiu rutinar în sensul acesta, însă tot atât de adevărat este că modul ei explicativ nu pare deloc exhaustiv, consecințele practice sunt doar inevitabile nu şi dezirabile; în esență societățile contemporane sunt calamitate psihologic, sociologic şi etic. Ideea hermetică ce susține integralitatea condiționării spirituale oferă, pe lângă o filosofie a istoriei fundamentată transcendental, şi o psihologie interpersonală riguroasă. Apoi, în ce priveşte modul de validare a destinului uman este preferabil ca Zeul şi spiritele să-l guverneze, decât liberul arbitru şi apetențele dezlănțuite ale unor autorități autoimpuse.

Atât corpul cât şi părţile lui rezonează constant cu mobilismul spiritual; originea astrală a spiritelor se răsfrânge activ în metamorfismul corporal. Astrele au corespondenţi organici în trupul vieţuitoarelor şi întreţin relaţii mobile prin fluidele spirituale. Astrele furnizează corpurilor puterea de mişcare, schimbare, transmutaţie. Fidelitatea astrelor faţă de suveranitatea solară se păstrează în fidelitatea mobilităţii corporale faţă de cea spirituală. Spiritele astrale cultivă în corpuri fidelitatea faţă de Soare, însemineză cosmosul corporal cu intenţionalităţi solare. Vitalitatea corporalului este precondiţia susceptibilităţii spirituale; odată apărut în viaţă un obiect devine manipulabil spiritual în vederea adoptării cosmologiei solare. Soarele este şi condiţie şi scop al vieţii cosmice, dă naştere în vederea desăvârşirii, lasă în fiinţă toate speciile cu scopul solarizării lor. Calitatea solară acţionează ca principiu contagios, în dubla ei manifestare, atât pentru lumea zeilor cât şi pentru cea naturală. Accesul mobilităţii spirituale în corporal nu este însă limitat în viaţa sufletului; părţile inferioare ale sufletului sunt afectate de spirite; partea superioară, raţională, nu poate fi influenţată direct decât din partea zeului, a intenţiei suverane. Raţionalitatea este corespondentul sufletesc al virtuţilor divine, modul de-a fi zeiesc al fiinţelor însufleţite. Dacă lumea corporală este servilă spiritelor, în schimb, lumea sufletească se ordonează conform raţiunilor supreme ale Zeului. Determinismul sufletesc natural apare astfel ca fiind la rândul lui excedat şi întreţinut prin determinismul raţional divin. In cele din urmă lumea are o coordonată raţională:

Dar partea raţională a sufletului nu este supusă spiritelor; ea este menită să primească pe Zeu, care o luminează cu razele sale însorite. Cei iluminaţi astfel sunt puţini la număr şi spiritele nu acţionează asupra lor căci nici spiritele nici zeii n-au nici o putere în faţa unei singure raze a Zeului. Dar toţi ceilalţi oameni, atât în suflet cât şi în trup sunt conduşi de spirite, de care se ataşează şi a căror fapte îi influenţează. Insă raţiunea nu este ca dorinţa care amăgeşte şi duce pe căi greşite. Deci spiritele au putere asupra lucrurilor omeneşti iar trupurile noastre le servesc drept instrumente[7].

Dualitatea ierarhică a cosmosului hermetic admite relativa erezie a lumii *de jos* în raport cu cea *de sus,* îngăduie un comportament ale cărui criterii se subsumează dezirației; greşeala şi răul sunt legate

exclusiv de dorință. Corporalul şi sufletul inferior devin ceea ce sunt ca urmare a suscitațiilor dezirante; doar sufletul superior - Gândul - are privilegiul de-a fi în nemijlocirea rațiunii supreme identic Zeului. Dorința şi rațiunea se constituie ca măsuri şi criterii definitorii pe cele două paliere ontologice rămânând însă totuşi o majoră inechivalență sub gradul puterii; raționalitatea divină domină în mod suveran prin efluviile puterii lui creatoare revărsată constant peste lumea spiritelor şi peste corporalitate. In ce priveşte viața umană autoritatea relativă a sufletelor fidele puterilor astrale deasupra căreia domină, prin Gând, raționalitatea divină se constituie în ceea ce de-a lungul culturii a fost convențional denumit Destin, Soartă. în antropologia hermetică, în genere în antropologiile premoderne, ideea destinului se constituia ca unică explicație a devenirii umane, singur criteriu hermeneutic infai-libil. Atunci în destinul omului sunt resorbite participativ structurile şi relațiile astrale exercitate nemijlocit de către spiritele acestora, înce-pând cu celulele corporale şi până la nivelul mentalului. Adică omul este şi devine ceea ce-i propun astrele, ceea ce-1 lasă să fie corelațiile acestora; mai precis, influențele spirituale vin de la sferele aşa-ziselor stele fixe şi de la planete cărora li se adaugă influența Zeului părinte, cauza rațională a sufletului. In angrenajul complexului planetar şi astral patronat de zeitate este pur şi simplu infantil ca omul să adere la teza autodeterminării. Sângele, oasele, carnea, creierul, inima, sufletul apetitiv sunt integral străbătute de cetele spiritelor planetare şi astrale. Ființa şi mobilitatea lui depind exclusiv de puterile întreținute spiritual. E limpede că omului modern scientist şi pragmatic nu-i surâde o astfel de explicație, nu-i flatează deloc fabuloasa vanitate prometeică. însă, dacă e consecvent spiritului său ştiințific, ar merita să experimenteze ce se petrece dacă se sustrage influențelor cosmice prezente şi ar trebui să demonstreze că fluidele energetice şi iradiațiile subtile ce țes rețeaua cosmică nu sunt *spirite.* într-o zonă unde dispar toate aceste influențe şi conjuncții astrale survine vidul, gradul zero al realității fizice, ființa virtuală sau neființa. Numai aici nu există Destin. De la explicația prin Destin la cea prin Libertate de decizie sau Liber arbitru s-a petrecut un regres hermeneutic. Atunci când admitem Destinul păstrăm coerența mtercondiționărilor antropo-cosmice; toate elementele lumii vii, întregul context astral contribuie la definirea vieții umane, conspiră la

rigoarea devenirii ei, garantează împlinirea ei; atunci între statutul unui cerşetor, al unui călău sau al unui rege nu există diferenţă ierarhică, toate fac parte din Destin şi se împlinesc din necesitatea voinţei lui. întregul este garanţia împlinirii părţilor. Fiecărei fiinţe i se garantează în ceea ce este o realizare totală, de vreme ce totalitatea cosmică o configurează. Acest fapt e sursa celei mai mari revelaţii; orice fiinţă din lume are un destin singular, necesar şi plenar dacă, desigur, înţelege ceea ce este şi se împacă să fie aşa. Bineînţeles că acest lucru nu se mai întâmplă. Atunci însă când survine liberul arbitru partea vrea să ia locul întregului, cunoaşte o mişcare de ex-centricitate pretinzând să fie unica sursă a propriei deveniri. Numai că *valorile* decizionale vor fi convenţionale şi opţiunea pentru ele nu va garanta conformitatea cu binele natural. A decide singur presupune conştientizarea tuturor factorilor socio-cosmici care te influenţează în momentul deciziei şi a vedea dacă influenţa lor este evitabilă. In mod cert ea nu este evitabilă. Omul trăieşte într-o conjuncţie relaţională prin care îşi decide identitatea şi devenirea. Oricât de emoţionant ar fi să se creadă stăpân pe sine este încă pripită această ambiţie, este încă derizorie această bucurie.

în structura cosmosului ierarhic ideea de dominaţie nu pare întru totul potrivită spiritului hermetic; deşi Zeul este suveran el este şi Părinte, tatăl zeilor, al spiritelor, al sufletelor şi trupurilor pe care le naşte, le ocroteşte şi le desăvârşeşte; mai corect este să spunem că universul se află sub oblăduirea sau în grija Zeului decât să insinuăm un autoritarism bazat pe simpla putere. Puterea Zeului constă în primul rând în faptul de-a ocroti veşnic lumea ce-i aparţine. Faptul ocrotirii poate fi perceput şi ca proces creativ neîncetat; lumea este veşnică prin veşnicia creativităţii divine. întregul timp cosmic este un timp prodigios al creaţiei, fiecare moment este originar. Originaritatea devine statutul permanent/paradoxal al creaţiei. Lumea stăruie în Principiu, este efectiv principială. Nu mai putem vorbi acum de un *la început,* o origine liniară a temp oralităţii, ci doar de un *principiu,* adică mereu originar, fără dispoziţia liniarităţii, fără succesiunea evenimenţială. Esenţa cosmosului hermetic este aceea că nu se prezintă în timp ci în eternitatea originarităţii, este un univers auroral menţinut permanent în acesta determinaţie prin creativitatea continuă a Zeului, este, în esenţă, un univers trans-temporal:

Lumea inteligibilă este legată de Zeu, lumea accesibilă simțurilor de Lumea inteligibilă, şi prin aceste două lumi, Soarele face să circule efluviile Zeului, adică energia creatoare. în jurul său sunt cele opt sfere ce sunt legate de el - sfera stelelor fixe, cele şase sfere ale planetelor şi ceea ce înconjoară pământul. Spiritele sunt legate de aceste sfere, iar oamenii de spirite; şi astfel toate ființele sunt legate de Zeu, Părintele universului. Soarele este creatorul, lumea este creuzetul creației. Esența inteligibilă stăpâneşte cerul, cerul îi cârmuieşte pe zei, sub aceştia se află spiritele care călăuzesc omenirea. Aceasta este ierarhia divină şi astfel este lucrarea pe care Zeul o înfăptuieşte cu ajutorul zeilor şi a spiritelor pentru sine. Totul este o parte a Zeului, şi astfel zeul este în toate. Prin creație, el se perpetuează neîncetat pe sine însuşi, căci energia zeului nu are trecut şi, cum Zeul este fără margini, creația este fără de început şi fără de sfârşit^.

Ca sinteză provizorie spunem:

1. în perspectivă ontologică Zeul şi Lumea/universul coincid;
2. structura universului este teomorfică;
3. unitatea Zeului şi pluralitatea elementelor cosmice se subsumează principiului centralității;
4. ca şi Zeul, universul este trans-temporal, originar;
5. centralitatea instituie o schemă ierarhică de funcționare;
6. ierarhia nu semnifică dominația ci conservarea ordinii;
7. spiritele au deopotrivă funcție motriceală şi pedagogică;
8. identitatea lumii este recurentă;
9. faptul de a fi al lumii se petrece în modul pulsațiilor spontane ale principiului divin;
10. perfecțiunea lumii se reduce la creația continuă;
11. devenirea are un sens teologic;
12. veşnicia este formal echivalentă cu originalitatea.

Capitolul 2 ELEMENTE

DE ONTO-TEOLOGIE

Este frecventă în hermetism identificarea de principiu între zeu şi fiinţa lumii, între zeu şi totalitatea organică a lumii. Teologia hermetică este un discurs implicit ontologic sau chiar explicit cosmologic. Diferenţa ontologică fundamentală pe care se structurează teologia cabalistă, diferenţa insurmontabilă dintre creator şi creatură nu operează în hermetism. Mai degrabă acestuia din urmă îi este specifică o continuitate discret transfiguratoare în relaţia amintită; nicăieri nu survine nici o fisură radicală care să altereze ordinea cosmică, nicăieri nu se manifestă nici un element de cenzură şi nici nu-şi găseşte temei ontic contradicţia. Dimpotrivă, universul este structurat simfonic, elementele se continuă unele în altele, se metamorfozează dăruindu-şi reciproc energie, formă, viaţă; afirmaţia structurii simfonice nu este metaforică, ea apare explicit enunţată ca şi muzicalitatea de esenţă a lumii şi calitatea Zeului de maestru al muzicii. Remarcabilă este astfel intuiţia universului ondulatoriu, vibratoriu, care, după ce a fost cultivată în India, în pytagorism, în iudaism a intrat într-o îndelungă recesiune de popularitate pentru a fi reanimată o dată cu fizica relativistă şi gnozele new-age contemporane, între care remarcabilă este cea a lui Gurdjieff. In hermetism explicaţia structurii simfonic vibratorii a universului se fundamentează pe două teze:

1. esenţa Zeului o constiuie gândirea;
2. prin gândire Zeul creează şi întreţine mişcarea cosmică.

Aşa cum prin natura lui gândul este deopotrivă unitate şi multiplicitate, identitate şi alteritate, în esenţa lui cosmosul deţine acest paradox; fiinţa gândirii şi identitatea gândurilor nu pot fi separate riguros, ele se intercondiţionează. Prin esenţa gândirii Zeul ocupă totalitatea plenară a realului din care generarea şi corupţia, devenirea şi temporalitatea fac parte epifenomenal. în măsura în care timpul este doar un simulacru mobil al eternităţii, şi devenirea este un simulacru

polimorf al perpetuității. Zeul şi odată cu el esența lumii nu se schimbă, nu cunoaşte alteritatea de vreme ce e permanent plenară, apărând totuşi la nivel temporal ca mobilitate metamorfotică. Statutul identității de ființă a Zeului nu transpare complet în mobilismul substanței cosmice deşi este nemijlocit. Manifestarea identității este disimulativă, operează pe seama inconsistenței alterității epifenomenale. în ființa Zeului esența se comportă ca şi plenitudine, însă la nivel cosmic doar ca ordine. Fără o rigurozitate formală individuată şi o structură de relații coerente ordinea nu poate fi conceputâ; şi atunci trebuie admisă finitudinea manifestării specifice atât spațial cât şi temporal. In dimensiune cosmică ientitatea ființei Zeului survine ca ordine a schimbării; metamorfozele explicitează identitatea transcendentală implicită. Viața şi moartea, generarea, alterarea, corupția, renaşterea sunt evenimente ce marchează modurile devenirii fără să aibă consistență în sine. Nu faptul că ceva se naşte sau moare e relevant ci modul devenirii prin care ființa zeului apare drept *ceea ce se naşte* şi *ceea ce moare,* dăinuind etern pe seama acestor aparențe temporale. Naşterea şi moartea confirmă eternitatea Zeului ca mobilitate exterioară şi imobilitate în sine; într-un mod cu valoare strict poetică spunem că Zeul se naşte din sine murind permanent pentru sine. Născându-se instituie modurile lumii, instituindu-le le lasă să pară ca fiind altele decât sine; îşi ascunde identitatea înapoia pluralității modale: a gândurilor, a sufletelor, a spiritelor, a corpurilor. In cosmos eternitatea se menține pe seama schimbării iar în Zeu, schimbarea dăinuie pe seama eternității; în cosmos ființa este întrucât se schimbă iar în Zeu, pentru că rămâne identică. Generarea şi corupția ca marcaje ale ființei temporale sunt fundamentate pe esența eternă a Zeului; în eternitate se petrec toate schimbările, deşi ele capătă forma temporalității; temporalitatea este modul cosmic al eternității. Dincolo de generare şi corupție, în esență lumea este nepieritoare de vreme ce schimbările se petrec în eternitate:

Lucrarea eternității este lumea încă nefăurită şi totuşi făurită pururea de către eternitate. Prin urmare nimic nu va fi distrus niciodată, căci eternitatea este nepieritoare. Şi nimic nu poate pieri ori fi distrus în lume, căci lumea este cuprinsă şi îmbrățişată de către eternitate[1].

Jocul timpului cu eternitatea nu-şi poate găsi o mai savuroasă cuprindere decât expresia *încă nefăurită şi totuşi făurită pururea;* ceea

ce ne înşală pe noi, ca perceptori temporali ai evenimentelor este uşuratica distincţie dintre *prezenţă* şi *absenţă.* în orice moment ceva ne apare ca fiind prezent iar incomparabil mai mult altceva ea fiind absent. Ceea ce încă nu se prezintă convenim că nu există, nu are realitate, n-a fost încă făurit. Aceasta comodă concluzie ne lasă în beţia unei temporalităţi rotitoare de la care aşteptăm să ne dezvăluie mereu noi şi noi evenimente, noi şi noi stări de fiinţă. Atunci, sau credem că ele se produc în mod succesiv, sau că noi le percepem ca atare, noi le temporalizăm. Expresia de mai sus corectează modul percepţiei; chiar dacă ceva nu apare ca prezent el este în fapt etern; percepţia este prezenţă sau absenţă, însă faptul ca atare nu poate fi decât etern prezent. In eternitate faptul şi fiinţa trebuie să coincidă; ceva se face dar este în modul că se face şi nu poate fi conceput un moment în care el să nu se facă, să nu fie. Eternitatea îmbină actualitatea cu identitatea, este Actul perpetuu, ceea ce fiind se face şi făcându-se este. Nu-i nimic dacă ridicând privirea şi măsurând cerul vom vedea stele apărând şi stele dispărând, vom vedea lumi născându-se şi lumi murind; toate acestea se petrec în surâsul blând al veşniciei şi mai cu seamă pentru că acest surâs poate fi priceput. Nu-i nimic dacă născându-ne pe pământ păşim pătimmd întotdeauna către moarte; asta se întâmplă din veşnicie şi pentru a învăţa veşnicia. Taina numinoasă a schimbării constă în indestructibilitatea esenţială. Dincolo de toate metamorfozele, cu adevărat stăruie numai fiinţa şi ceea ce a fost odată are garanţia veşniciei. Prin schimbare eterniatea a găsit un remediu finitudini corporale, a transfigurat corupţia în metamorfoză şi alterarea în circularitate. Veşnicia nu este o determinaţie obiectivă a divinităţii cât o consecinţă; Zeul întreţine veşnicia în vederea manifestării propriei esenţe; întreţinând-o o dăruie ierarhiei celeste şi întreţine prin ea ordinea cosmică:

Sufletul eternităţii este Zeul, şi sufletul lumii este eternitatea; iar cel al pământului cerul. Zeul se află în Gând, Gândul în suflet, sufletul în materie, toate lucrurile în eternitate. Tot acest corp universal în care se află toate corpurile, este plin de suflet, sufletul este plin de gând, gândul este plin de Zeu. Căci el umple pe dinăuntru, şi pe din afară le cuprinde, întreţinând universul. Pe din afară, el întreţeşte acest lucru viu şi desăvârşit care e Lumea, şi pe dinăuntru toate făpturile vii. Şi el sălăşluieşte sus, în Cer, în identitate ori în sine, pe pământ, el face să se succeadă generaţiile[1].

Fragmentul amintit rezumă în cea mai concisă formulare teza *triplei continente:* corporalitatea accesibilă percepţiei conţine în ea atât esenţa sufletului cât şi a Gândului şi pe Zeu. Comprehensiunea adecvată a lumii corporale revendică un salt în triplicitatea continentă dacă tinde să excludă pericolul de-a rămâne o simplă vrajă senzorialistă. Plenitudinea interioară şi cuprinderea exterioară revelează teza enunţată; nimic din material nu este pur material ci saturat de tripla continentă; similar, nimic din suflet nu este pur sufletesc şi nimic din gândire nu este Gând pur; Zeul le străbate lăsându-se conţinut şi cuprinzându-le deopotrivă. Atât interioritatea fundamentală cât şi exterioritatea cuprinzătoare şi de necuprins precum cerul le constituie zeitatea. Tripla continentă funcţionează ca mediator cosmic între pura interioritate şi pura exterioritate, între plenitudine şi cuprinderea necuprinsă. Prin continentă modurile fiinţării fiecărei instanţe se alterează. Zeul, în sine, apare înzestrat cu alte atribute decât acela unic şi exclusiv al unităţii identice; însă în primul grad de continentă se comportă ca pluralitate a gândurilor, ca alteritate a multiplului în raport cu Unul, alteritate a Zeilor/Gânduri în raport cu Zeul/Unitate; în cea de-a doua continentă gradul alterităţii sporeşte prin instituirea modului sufletesc. Aici se instalează ca principiu de raţionalitate Gândul iar ca principiu de unitate Zeul; sufletele poartă în ele raţiunile divine şi totodată unitatea zeului suveran. In a treia continentă lumea corporală devine alteritate ultimă a unităţii divine dar şi alteritate în raport cu Sufletul şi cu Gândul. Din Zeu corpul moşteneşte unitatea, din Gând raţionalitatea, din suflet apetenţa şi pasionalitatea. Lanţul triplei continente reglează toate modurile devenirii, întreţine unitatea teleologică a vieţii şi solidaritatea magică a substanţei cosmice cu cea spirituală, a *lumii de sus* cu *lumea de jos.* In esenţă, mecanismul devenirii este un Act singular având ca autor Zeul, cauzalitatea ce pare diversificată prin funcţii naturale e reductibilă la atributul Puterii divine; atât mobilitatea ca act, cât şi schema schimbării şi *mişcarea eternă* dezvoltă epifenomenal puterea unică şi autarhică a Zeului. Percepţia activismului creativ al divinităţii ste poate întreţine doar pe seama naturii şi sensului metamorfozelor cosmice. Ca principiu al acţiunii însă Zeul nu este deţinut în actele instituite; el nu se obiectivează ca Act ci numai ca principiu activ; el face fără să devină ceva făcut, mişcă fără să

devină ceva mişcat, schimbă fără să devină ceva schimbat, alterează fără să se altereze, multiplică fără să se multiplice, instituie modalităţile fără ca să devină mod, întreţine genurile şi speciile fără ca să devină diferit, se angajează în continenţă fără ca să devină continent, acţionează fără ca prin asta să-şi părăsească fiinţa ori să-şi altereze identitatea. Deşi nu este atribut sau mod el este sursa plenitudinii, deşi nu este cantitate el este atotcuprinzător. Plenitudinea constă în simplicitatea naturii lui în timp ce atotcuprinderea constă în ubicuitatea efluvială a acţiunii lui. Unitatea intenţională a divinităţii garantează coerenţa teleologică a devenirii naturale, rigoarea individuaţiilor metamorfotice. Modalităţile mobilităţii naturale sunt angrenate în schema devenirii teleologice având drept principiu imobilismul divin. Unitatea divinului se insinuează ca raţiune a unităţii ordinii, mişcării, tendinţei; este imposibil de admis logic unitatea şi coerenţa unui cosmos având două principii, două moduri intenţionale, două surse teleologice. O anumită *rivalitate* divină ar face imposibilă guvernarea vieţii cosmice. Trebuie făcută aici remarca, ţinând de metodă, că în perspectivă ontologică e imposibil să gândim cosubzistenta exclusivă a două principii. Aşa-zisele religii dualiste nu gândesc principiile în mod ontologic, nu le gândesc în natura originalităţii lor ci mai degrabă ca Funcţii cosmice contradictoriu-complementare identificându-le cu diade ca: Bine-Rău, Pozitiv-Negativ, Masculin-Feminin, Yin-Yang, Dumnezeu-Diavol. Aceştia nu mai caută explicaţia dualităţii ci o transformă într-o schemă metafizică şi o creditează drept *fetiş* ştiinţific:

Se vede bine că există Cineva care face aceste lucruri şi este clar că el este Unul. Căci există un Suflet, o Viaţă şi o Materie. Cine este acesta? Cine poate fi altul decât Zeul Unic? Cui i-arfi de folos să creeze lucruri vii în afara Zeului însuşi? Prin urmare există un singur Zeu. Căci este nepotrivit să mărturiseşti că lumea este una, că există un singur soare, o singură lună, o singură divinitate şi cu toate acestea să ai nu ştiu câţi Zei. Prin urmare, el fiind Unul, face toate lucrurile, în felurite chipuri^

Aici nu avem afirmat ceea ce teologiei îi place să considere a fi monoteismul robust, dar nici un simplu monism ontologic; având în vedere principialitatea Zeului dar şi diversitatea lumii cu care se identifică, *o umple pe dinăuntru iar pe din afară o cuprinde,* putem

vorbi atât de henoteism cât şi de panteism, Zeul este Totul, şi totalitatea este deiformă. Unu se modalizează fără să capete consistenţa alterităţii pure, rămâne în toate modurile esenţă unifică. Modurile vieţii, ale mişcării, ale sufletului sau spiritului sunt asimilate esenţei unifice a Unului divin. Totalitatea modurilor se întreţine în angrenajul unei structuri ierarhice însă, în esenţa lor, ca moduri ale fiinţei unice nu sunt altceva decât unităţi în funcţie, instrumente sau organe ale divinităţii, operatori diverşi ai puterii absolute. întrucât principiul se defineşte printr-o vitalitate prodigioasă, continuă şi înfinită nu se poate găsi raţiune pentru ceea ce, într-o retorică ocultă, a devenit înţelesul *morţii.* Trebuie să substituim aici funcţiile conceptului morţii cu acele ale mai relevantului metamorfism. Ceva-ul esenţial pe care-1 numim viu îşi păstrează vitalitatea într-o sumă de forme, se alterează formal dar nu moare, îşi schimbă modul fiinţării fără a fi afectată esenţa fiinţei. Ceva-ul nu se defineşte ca un individuat din punct de vedere formal cât mai curând ca suportul, temelia numărului de forme posibile; el se exprimă integral în fiecare din acestea, este plenar obiectivat fără a se fixa în vreuna. Prin metamorfism găsim explicaţia delicatei coincidenţe dintre unitate şi multiplicitate, dintre imobilism şi mobilitate, dintre fiinţă şi devenire, dintre transcendent şi imanenţă. Dificil pare de explicat dacă Ceva-ul rămâne esenţial acelaşi de la o formă la alta. E limpede că în fiecare formă există o esenţă diferită şi că un grad de alteraţie este implicat în metamorfism. însă formele obiective corporale structurate fiind din substanţa materială nu au consistenţă, şi-o dobândesc doar ca şi forme de continenţă: în ele se conţin sufletul, gândul şi Zeul. Aceste instanţe nu mai suferă destructibilitatea corporală ele fiind permanente şi unitare într-o mulţime de forme. Nu există viaţă în mod riguros la nivelul corporalităţii; ea apare abia în conjuncţia Suflet-Gândire. Prin destrucţia corporală nu se afectează această conjuncţie, i se dă un alt mod de obiectivare. Nici gândirea pură, nici sufletul pur nu sunt în măsură a întreţine complexitatea actului vital; în conjuncţie viaţa s-ar defini drept Gând însufleţit ori Suflet noetic. Nu au viaţă decât acele obiecte naturale care deţin în principiul mobilităţii lor această conjuncţie. Accesibilitatea empirică senzorială a unui fenomen nu garantează prezenţa lui vitală tot aşa cum inaccesibilitatea nu e garanţia absenţei lui. In hermetism apare analogată prezenţa empirică

cu faza vizibilă a unui astru, iar absența empirică cu faza de ocultare. Chiar dacă astrul este ocultat el n-a dispărut, nu şi-a pierdut nici identitatea, nici esența, este el însuşi dar în inaccesibil, urmând să se ivească iarăşi, aşa-numita mişcare de revoluție. Modelul ocultă-re-revoluție defineşte starea vieții în toate fenomenele lumii. Fiecare lucru în aşa-zisa moarte dispare doar pentru a se reînnoi şi apare aidoma supunându-se aceleiaşi ciclicități. Moartea semnifică doar fenomenul de ocultare a formelor, reducția radicală a datului empiric. Trebuie iarăşi amintit aici că în hermetism nu apare nicăieri valorificată moartea ca moarte, ca destrucție radicală ori drum spre neant. Categoria neantului nici nu-şi află identitatea în onto-teologia hermetică. De fapt moartea, nimicul, neantitatea au devenit categorii populare doar prin lamento-urile filosofiei europene existențialiste care, în bună măsură, exprimă un panicism ontologic, iar ca fundamentare psihologică arată o efeminare suspicioasă în raport cu faptul de a fi. întrebarea pretins fundamentală *De ce ființa şi nu nimicul?* e un retorism interogativ pur. Existențialiştii, în timiditatea infantilă a cogitațiilor lor, preferă să răsufle în şoaptă tupilați sub fraze patetic grandioase şi să se sperie pe sub masă cu concepte teriomorfice. Dimpotrivă, hermetismul operează doar cu categorii saturate de o vitalitate opulentă, semnifica *moartea* în maxima măsură posibilă introducând-o în schema metamorfismului. Relațiile între Zeu şi lume trebuie sintetizate într-o suită de categorii relaționate pentru a face inteligibilă complexitatea onto-teologiei:

1. individuația sau modalitatea sunt categorii conexe mişcării;
2. identitatea Unului este conexă imobilismului;
3. Unul/Zeul nu există în modul individuației mobile;
4. mobilitatea întreține alterația corporală;
5. există moduri corporale indecompozabile şi decompozabile;
6. categoria vieții nu este corelativă necesar celei a morții;
7. corelativul morții este decompozabiiul iar al vieții, indecompozabilul;
8. substanța simplă imobilă şi indecompozabilă e veşnică;
9. creativitatea continuă antrenează destructibilitatea continuă, fundament al metamorfismului;
10. există forme create în mod singular, ele păstrându-şi identitatea în eternitate;

11: zeii sunt creaţi în mod singular;
12. lumea şi omul sunt creaţi şi alterabili;
13. Gândul este creat dar inalterabili;
14. sufletul are structură compozită; partea raţională e creată şi nemuritoare în vreme ce partea senzitivă, apetenţă şi vegetală e alterabilă;
15. gândurile sunt esenţe indestructibile şi inalterabile;
16. corpurile au natură duală;
17. natura pură e întreţinută prin mobilitate;
18. modurile mobilităţii exprimă modurile sufleteşti;
19. pasionalitatea este un mod al sufletului muritor;
20. Gândirea nu se defineşte prin aptitudinea operaţiilor logice;
21. operaţiile logice definesc doar raţionalitatea inferioară;
22. prezenţa corporală nu garantează verecitatea metafizică;
23. categoriile superioare corporalităţii nu se exprimă spaţial;
24. veracitatea divină suspendă veracitatea modurilor cosmice în mod necontradictoriu;
25. Binele defineşte natura divină;
26. temporalitatea devine lege cosmică;
27. în divinitate a fi şi a cunoaşte coincid;
28. în natură fiinţa nu se identifică cunoaşterii;
29. natura nu exprimă integral categoriile divinităţii;
30. în natură există categorii reziduale, ele nu se obiectivează niciodată *ceea ce a fost semănat nu încolţeşte întotdeauna;* nu toate individuaţiile posibile devin actuale;
31. perisabilul deţine contradicţia, eternul deţine identitatea;
32. cerul ca şi pământul sunt receptacole, primul pentru viaţa zeilor, cel de-al doilea pentru făpturile muritoare;
33. ordinea celestă diferă de cea pământească impunând-o totuşi;
34. ordinea celestă e providenţială şi admite libertatea, ordinea pământească e necesitate;
35. Binele şi Zeul sunt circular defmibili.

Ceea ce rămâne de argumentat e dacă teologia hermetică poate fi considerată şi o ontologie. Atât distincţia cât şi identitatea lor pare puţin facilă. Până când discursul filosofic nu a reformat limbajul mitic/teologic găsind concepte şi categorii pentru numele şi faptele zeilor problema distincţiei nu se punea. Ontologia nu apare decât ca şi consecinţă a amneziei religioase, semn al uitării zeilor şi năzuinţa de recuperare în conştiinţă a funcţiilor acestora. Fiinţa, ceea ce este în sine, necondiţionat şi cu necesitate, intangibil şi infinit, toate atributele

prin care filosofia a căutat să contureze o categorie a Unicului, a Primului, a Totalității, a Principialității sunt transferate în limbajul acesteia prin conversia ilicită a zeilor, Zeului. Ce este ființa în sine dacă nu un autogenes - cel născut din sine, sau protopator - cel dintâi principiu care nu are la rându-i un anterior. Primul este şi Unul şi Părintele, nu este altă ființă decât ființa acestuia care se disemineză în cauze, moduri, genuri, specii, indivizi, relații. Tot aşa cum ființa nu se identifică fiindului, nici Zeul nu este identic atributelor sau speciilor lui; este imanent şi transcendent deopotrivă; satisface atât Unitatea ființei cât şi totalitatea multiplă a fiindului. A vorbi de altă ființă decât ființa Zeului înseamnă a cultiva un dualism pur lingvistic sau a extrage printr-o alchimie duplicitară conceptul ființei din înțelesul mitologic de cel-ce-are-ființa-în-sine. Ontologia pretinde a deține monopolul comprehensiv asupra categoriei copleşitoare a Ființei neglijând că, în fapt, se pretează la paradoxismul mediocru de a identifica Ființa cu Neființa (la Hegel şi Heidegger), în baza lipsei de determinații. Astfel monismul fundamentalist al Ființei devine dualism scizionist cu relevanță pur speculativă. în teologie niciodată Zeul nu se identifică neantului. De altfel plăcerea gândirii neapărat în categorii duale nu defineşte spiritul religios hermetic. Insă gândirea filosofică se îndeletniceşte cu răsfățul prejudecății distincției între Ființă şi Devenire, între parmenidean şi heraclitean. Fără aceste jonglerii puerile o bună parte a discursului filosofic ar rămâne fără obiect şi o copleşitoare mulțime de gânditori ar trebui să-şi recicleze judecățile. Bunăoară Sartre, pe urmele lui Hegel şi mai apoi Heidegger, fără supralicitatea abuzivă a distincției în sine-pentru sine, în altul-pentru altul, sau Ființă-Ființare, Sein-Dasein, nu ar avea obiect de discurs şi zarva frenetică de cogitații grave ivită cu prilejul acestor distincții *majore* n-ar fi frapat intelectul. Uşurința identificării Ființei pure cu Neantul pur se constituie în cale filosofică spre nihilism; ontologia devine nihilogie, filosofia ființei devine filosofie a nimicului iar gânditorul ființei, un preocupat de nimic găsindu-şi chiar o gravă satisfacție în acest fapt. Diferența dintre ontologie şi teologie constă, la o vedere imediată, în distincția modurilor de gândire cauzal şi intențional. Ființa este întotdeauna considerată drept principiu, cauză primă, temei al ființării, ea acționând impersonal, într-un fel de meca-

nism rutinar. Zeul, în schimb, e personalizat, acționează liber şi voluntar, ştiind ce face şi de ce face, are o proiectivitate intenţională definindu-se prin Gândire pură; Zeul nu este cauza mecanică ci voința creatoare care poate fi considerată şi creație revelatoare. Fenomenele nu sunt doar reziduuri cauzale, ci moduri de expresie ale Gândirii divine. în esența lumii fenomenale dăinuie rațiunile suverane, cauze intenționale ale ordinii şi devenirii. Atributul puterii se constituie ca mijloc eficient de instituire formativă, ca rațiune finală a metamorfismului. Puterea Zeului este sursa Acțiunii, mijlocul prin care potentele sunt stârnite să se actualizeze. De asemenea Zeul este cel ce alege cum să fie lumea şi cum să se exprime ea. Suita fenomenelor actualizate nu e contingență, nu e accidentală şi supusă mecanicității. Ceva apare în act pentru că a fost ales să apară, pentru că face parte din ordinea voită de Zeu, este integrat într-o teleologie majoră. Providența întreține ordinea evenimentelor şi destinul ființelor individuale. In general, schema relațiilor Ființă-fiind e reductibilă la schema relațiilor dintre Zeu şi Lume.

Capitolul 3 COSMOGONIA

HERMETICĂ

Discursul cosmogonic prezent în a doua carte a lui Poimandres reține în schema lui elemente identificabile în miturile vechi egiptene, în geneza biblică sau în miturile greceşti, în platonism, orfism, pytagorism. Ideea creației noetice, a proiectului mental cosmic sprijină toate aceste cosmogonii. Revelația creației este împărtăşită contemplativ de către divinul Poimandres, cel ce personalizează Gândirea Zeului şi atributele omniscienței, atotputerniciei şi desăvârşirii; ceea ce revelează el apare ca răspuns la preocuparea legată de natura Zeului, natura lucrurilor şi relațiile dintre ele. Pentru ca acestea să poată fi înțelese trebuie să se petreacă un transfer noetic al Gândului divin în gândul uman, să activeze comprehensiv noema absolută în intelectul uman. Nu poate fi înțeleasă creația, Zeul sau lumea decât prin Gândul Zeului; a se revela cunoaşterea presupune deci contaminarea radicală a intelecției umane cu datele Gândirii divine; înțelegem Zeul prin propria lui Gândire în măsura în care ne locuieşte, îşi face sălaş în noi şi ne învață să ne comportăm asemeni ei. Coborându-şi Gândul în intelecția umană Zeul îşi coboară totodată şi mulțimea secretelor şi luminilor neîmpărtăşite. Accesul la cunoaştere presupune această prealabilă posedare divină, transfigurarea noetică radicală şi totodată teomorfoza:

...primeşte-mă iar în mintea ta şi orice vei dori să afli, te voi învăța[1].

Disponibilitatea totală a minții față de posesia divină premerge dobândirea viziunii cunoscătoare întrucât, atunci când se arată minții, Zeul devine şi Formă şi Idee. In Idee se reprezintă integralitatea unicității de ființă iar în Formă, totalitatea atributelor. Astfel mintea accede în mod deplin la Unu şi Totalitate, cunoaşte totalitatea lumii prin integralitatea Gândirii divine reprezentată în Idee. Faptele naturale nu constituie în sine sursa nici unei cunoaşteri; mintea nu poate accede la

adevăr prin raportarea la ele fără contagiunea noetică prealabilă. Natura este *închisă* față de intelect, ea nu se *deschide* decât prin posesia Gândului:

...toate lucrurile mi s-au deschis.

Fără Ideea Zeului esența lumii rămâne ocultă asemeni astrelor eclipsate, chiar dacă stăruie cu îndărătnicie dinaintea privirii. Văzându-le ele nu-şi arată chipul ci doar o suită de măşti întunecate; ele sunt acolo, dar nu în esența naturii lor. Gândul divin care le creează le şi deschide în mintea umană înțelegerii; proiecția creativă poartă cu sine şi un proiect noetic ce se actualizează ca viziune luminoasă convertind Ideea în Formă:

...toate lucrurile s-au luminat.

în întunecimea închiderii lor lucrurile ocultează Forma/Idee divină; exodul luminii inteligibile nu mai dezvăluie chipul celor ce sunt, dar pune în evidență Forma Zeului. Formele lucrurilor neiluminate de Idee poartă în ele *ascunsul* Formei Zeului. Diada cosmică originară Lumină-întuneric instituie toate formele dualității, pentru toate regiunile cosmice şi toate speciile; o dată cu aceasta debutează circularitatea Unu-Multiplu: - din Unitatea Zeului se ivesc Ideile care sunt şi zei, din Unitatea Haosului se diferențiază elementele cosmice şi calitățile acestora - pământul, apa, aerul, focul, eterul:

Căci în Haos era întuneric fără de sfârşit în Abisul sau Genunea fără fund, şi Apă şi un Spirit pătrunzător inteligibil în Putere; şi s-a ivit Sfânta Lumină şi elementele s-au închegat din Nisip, ieşind din substanța umedă. Şi toți zeii au putut vedea că Natura era plină de semințe. Şi cum până atunci toate lucrurile fuseseră nedespărțite şi nefăcute încă, cele uşoare au fost separate ridicându-se în înălțimi. Iar lucrurile grele au fost aşezate pe nisipul umed; şi toate lucrurile au fost mărginite sau separate prin Foc, fiind sprijinite ori susținute de către Spirit, au fost astfel purtate, şi cerul s-a arătat în Şapte Cercuri[2].

Viziunea Haosului ca nediferențiere atotcuprinzătoare revelează într-o oarecare măsură esența întunericului, a Abisului. în fenomenologia religiilor întunericul este evocat întotdeauna spre a vădi profunzimea impenetrabilă a Unității originare, a deității radical transcendente. Prin esența lui întunericul ține *în ascundere* toate formele, toate atributele sau calitățile; ceea ce deja există nu se arată atâta vreme cât există în întuneric; nu ființa este cea ascunsă ci chipurile acesteia,

aspectele ontofanice fără de care constituția cosmică n-ar prinde realitate şi n-ar deveni obiect gnoseologic. Abisul nu trebuie identificat sau măcar confundat cu neființa, cu neantul, nu înseamnă ceea ce în mod necesar nu accede la Ființă ci doar ceea ce, deja fiind, este ținut în ascundere, ceea ce are chip dar încă nu se arată, ceea ce preexistă în aşteptare învăluit în ordinea pre-vizibilă, lipsit de mediumul generic al oricărei vizibilități, lumina. Abisul este deja constituitul şi pe punctul de-a se ivi vederii dar încă nu iluminat, este actualitate iminentă şi posibilitate deja depăşită, proiect ce nu poate fi refuzat dar ce aşteaptă încă neîmpărtăşit. Nu este nici pre-ființă, nici pre-actualitate, ci numai previzibilitate, stăruința vederii în locul unde cu siguranță se vor revela aşteptatele chipuri ale ființării, nerăbdarea formelor coapte în creuzetul proiectivității divine de a se ex-plica prezenței ca unui văzător analitic a cărui percepție in-formează spontan datul pur. Abisalul pretinde imperativ să fie dezvăluit luminii ca un subiect-mediu revelator. Pre-actualul ca modalitate ontologică este afectat de un anume grad de contingență, rămâne încă indecisă necesitatea lui; abisalul este cu necesitate pre-actual de vreme ce deja în mod pre-formal este - lumina dăruieşte/revelează forma actuală a abisalului. Lumina se constituie ca natură a Formelor; acestea din urmă devin germenii individuațiilor cosmice, semințele tuturor lucrurilor distincte. Apariția calităților diferențiatoare în temeiul naturii Luminii purtătoare de Forme/Semințe implică drept operatori necesari şi disjunctori cosmici Spiritul prim şi Focul - energia activă a celui dintâi. Alături de diada Lumi-nă-Intuneric se iveşte aceea cu relevanță mai determinat materială Greu-Uşor, aici operându-se asupra gradului de mobilitate şi dispersie al unui element. Cele uşoare vor fi ridicate şi dispuse spațial în regiunea Superioară. Sus - Jos va funcționa permanent în hermetism ca modalitate de comprehensiune spațială a calitativului. în baza acestei corelații spațializatoare antropologia şi mai specific psihologia hermetică concepe descendența ca orientare degeneratoare a spiritualului în material şi, în mod simetric, ascendența ca orientare regeneratoare a spiritualului din material; altfel spus, sufletul cade în materialitate iar corpul se înalță, urcă, zboară, se elevează dobândind spiritualitatea. Spiritul operează disjuncțiile formale în natura abisală, forme care ar rămâne simple rătăciri eidetice fără survenirea necesară

a Focului, prima modalitate a substanţialităţii, care induce energia/puterea-de-a-fi-prezent. în forma ei primordială substanţa cosmică se arată ca energie caldă şi luminoasă. Felul de a fi al lumii, actualitatea prodigioasă deţinătoare de atribute permanente va fi mereu numită Cer; nu există în statutul a ceea ce se arată privirii ceva atât de relevant prezent şi coerent în tainica lui tăcere decât Cerul. Geometria după care el se configurează, aceea care în gradul cel mai concludent sugerează ideea perfecţiunii este Cercul. Veşnicia Cerului nu poate fi altminteri decât Circulară, dacă o gândim geometric-formal. Arhitectura ierarhică a cosmosului se încheagă într-o suită de cercuri multiplu dependente şi unitar mobile. Forma Cercului obligă ierarhiile celeste la o identitate de mişcare. Aici găsim cel mai subtil element explicativ al relaţiei dintre spaţiu şi devenire: *Forma geometrică determină modul mobilităţii.*

în cazul de faţă Cercul determină mişcarea lumii, identitatea continuă, măsura şi ordinea. Universul se structurează ca identitate circulară mobilă; alteritatea implicită schemei ierarhice nu primeşte relevanţă comprehensivă, decât prin identitatea mobilităţii mişcării circulare. Cele şapte sfere cosmice reprezintă numeric tot atâtea grade ierarhice ale calităţilor definitorii, însă ca Forme ale mişcării sunt identic mobile. Diferenţierea/disjuncţia calitativă se subordonează Principiului Unic al Mişcării. într-un univers structura e dependentă întotdeauna de modalitatea mişcării; atributele, calităţile şi determinaţiile apar, subzistă şi se alterează/dispar în dependenţă strictă de modul mişcării. Găsim angajată în cosmogonia hermetică ideea foarte exploatată şi în platonism şi aristotelism, anume că Fiinţa pentru a fi veşnică trebuie să fie circular mobilă, iar cosmosul conceput după modelul Fiinţei, să fie multiplu structurat pe mobilitatea circulară. Cercurile/Sferele cosmice gradează raportul dintre abisalitate şi faptul-de-a-fi-pus-în-lumină, sunt modificări/accidente ale instituirii formale. Fiecare sferă este în sine gradaţia circularităţii mobile într-o anumită calitate formală şi este corelativul sferelor superioare şi a celor inferioare. Geometria circularităţii care exprimă comprehensibil modul de-a fi veşnic al divinităţii îşi obiectivează conţinutul în organele cosmice-stelele. Acestea nu se reprezintă în hermetism ca simple aglomerări energetice în reacţie aşa cum tinde să convingă fizica nouă, ci mai întâi

ca sălaş al zeilor, trup cosmic pe măsura zeității şi dominată în mobilismul ei de prezența spiritualității divine. Ideația divină ca aptitudine noetică prezentă actual în entitatea stelară devine creatoare specifică a unor structuri, calități, făpturi cosmice definite precis. Zeul fiecărei stele are misiunea exclusivă de-a întreține o anumită specificitate cosmică:

Iar Zeii s-au arătat prin ideile lor în stele, cu toate semnele lor, şi stelele au fost socotite cu zeii dintr-însele. Iar sfera a fost în întregime umplută cu aer, purtată într-o mişcare circulară de Spiritul Zeului. Şi fiecare zeu prin puterea sa interioară a făcut ce i s-a poruncit; şi astfel s-au făcut făpturile cu patru picioare, şi cele târâtoare, şi cele ce trăiesc în apă şi cele ce zboară în văzduh şi fiece sămânță roditoare şi iarba şi florile şi toată verdeața, toate câte au primit într-însele semințele regenerării...Şi fiecare suflet în carne prin lucrarea minunată a zeilor din ceruri, pentru a privi Cerul, lucrările divine ale zeilor şi activitatea naturii şi pentru semnele lucrurilor bune şi spre cunoaşterea Puterii divine şi spre a descoperi fiecare măiastră întocmire a lucrurilor bune...Şi fiecare generație a cărnii vii, a rodului, a seminței, a tuturor meşteşugurilor, deşi va trece, va fi în mod necesar reînnoită prin noua viață a zeilor şi a naturii Cercului, mişcător în număr; căci faptul că orice căldură lumească trebuie reînnoită de Natură este un lucru divin, căci în ceea ce este divin se găseşte, de asemenea, şi Natura'.*

Cercul este forma generică a mişcării, Spiritul divin, cauza eficientă iar Aerul este mediumul mişcării; nu este vorba propriu-zis de ceea ce în mod chimic se înțelege prin aer - o compoziție de consistență gazoasă ce permite continue combinații; este vorba de o permeabilitate, de inconsistența ca necesitate a dispunerii obiectelor cosmice. Aerul, metafora permeabilității facilitează mişcarea circulară, adaptarea obiectualității cosmice la modelul geometric. în fapt, aerul apare ca ceea ce niciodată nu-i acelaşi şi întotdeauna e altul, ființa lui este dinamicitatea, identitatea lui este mobilitate pură. Dacă Cercul este ceva care niciodată nu poate fi conceput decât ca identic, aerul este tocmai nonidenticul manifestat prin exterioritate. Structura cosmică îmbină ființa cercului cu neființa aerului, natura formei identice cu natura mişcării nonidentice, infailibilitatea schemei cu failibilitatea radicală a receptacolului. Funcția aerului poate fi analogată cu acea a instanței terțiare din cosmologia platoniciană numită chiar receptacol.

Genericitatea infailibilă a mobilității circulare pretinde ca toate formele/modurile posibile ale mişcării să fie subordonate contextual acesteia dintâi şi ca manifestarea spiritualității voliționale divine să se constituie ca multiplă alterație a circularității. Creativitatea inerentă divinității suverane şi prezentă prin învestirea zeilor secunzi astrali îşi exercită aria proiectivă în limitele mobilității circulare; naşterea fiecărei specii de viețuitoare sau a domeniului acesteia nu-şi dobândeşte determinațiile decât prin proiectivitatea circularității spiritual mobile. Zeii astrali sunt puteri generative şi regenerative al căror demers nu instituie simpla viețuire specifică ci aduce putința cunoaşterii ori mai degrabă a recunoaşterii identității/'ce-ității lucrurilor divine şi a modalităților de acțiune. Dezvăluirea lucrării, generarea, perfecționarea, corupția, criteriile regenerării continue devine temeiul empiric al doctrinei metamorfismului circular, veşnicia vicioasă îngăduită realității naturale.

Unicitatea modelului mobilității circulare capătă expresie natural/cosmică specifică structurii şi destinației fiecărei sfere, este multiplă ca număr şi diversă ca scop. Trebuie întărită aici ideea că alcătuirea septenară a Cerului, corelația între numărul şapte, numărul planetelor, a stelelor fixe/zei astrali, calitățile luminii, structura corporalității din punct de vedere energetic, structura arhitectonică a templelor sacre este extrem de cultivată în cosmologiile sau religiile pseudo-esoterice ale antichității târzii astfel că, deşi nu este o evidență fizică, această structură trebuie totuşi admisă ca având o relevanță gnoseologică riguroasă chiar dacă nouă ne scapă. Există şapte funcții cosmice relevante corelativ celor şapte spirite divine creatoare şi acest fapt înseamnă pentru individul dispus s-o accepte la fel de mult ca şi Big-Bangul pentru fizicienii contemporani sau codul genetic pentru biologi. Majoritatea cunoştințelor naturale ale ştiințelor vechi sunt ataşate accepțiunii prealabile a cosmosului multiplu structurat şi ierarhizat conform unei teleologii infailibile; se poate admite bunăoară destinul cosmic al sufletului numai în conformitate cu o topografie cerească a cărei cunoaştere capătă chipul pelerinajului, emigrării dintr-o sferă în alta, anabaza sau catabaza inițiatică. Cele şapte astre - lăcaşuri ale divinității devin tot atâtea puncte de pelerinaj în demersul instituirii revelatorii a sufletului, tot atâtea vămi cosmice, trecători sau trepte de absolvit, modalități de examinare în vederea eliberării gnostice. Actul

cosmogonic, instituirea naturalității nu poate fi înțeleasă doar în temeiul cauzalități naturale; trebuie să recurgem la meta-naturalitatea Ființei divine, voință creatoare, putere de acțiune şi unic făptuitor. Ne aşezăm astfel într-un model cosmogonic creaționist; apariția universului este consecința unui gest motivat, finalizarea unui proiect etern, actualizabil prin reiterație. Nevoia explicativă impune adoptarea prealabilă a distincțiilor de ordin esențial între natura sau lucrurile schimbătoare şi divinitate sau lucrul neschimbător, distincții ce pot fi considerate din perspectiva logicii ca Identitate şi Contradicție. Divinul ar apărea ca Identitate, principiu creator, în vreme ce natura e setul tuturor diferențierilor şi operațiilor anamorfotice. întrucât hermetismul nu-i o metafizică pură ci mai degrabă o gnoză religioasă, principiul creator nu se prezintă sub formula austeră a unui indeterminat originar activ ci în mod personalizat, Părinte şi Zeu deopotrivă, Voință proiectivă şi Normă a Binelui. Calitățile personale nu sunt proprii ființei în sine a principiului unde se resorb toate diferențierile atributive în Identitatea simplă, ci numai modurilor de manifestare naturală şi acțiune creatoare. *Divinitate* şi *Natură* nu trebuie considerate ca fiind esențe individuate ci doar expresiile nominale ale unor moduri de a fi diferite, apelativele comprehensibile ale sistemului opoziției originare identic-neidentic. Ființa identică trebuie deci gândită în perspectiva triplei personalizări ca zeitate, parentalitate şi normă a Binelui, şi totodată ca model generic al atributelor naturalizate. într-un moment prealabil instituirii naturale, atunci când determinațiile diferențiatoare încă nu s-au actualizat cosmosul este o pură neființă ori încă-nu-ființă, principiul divin trebuie considerat singura ființă-care-este, singura arie justificativă a necesității unui real. în prealabilul cosmic principiul nu deține nici un grad de exterioritate, însă atunci când deja universul a fost instituit devine esența temeinică a manifestării exterioare, suportul diverselor existențiale:

Prin urmare, o, Tat, Zeul şi Părintele şi Binele au aceeaşi Natură, ori, mai degrabă aceeaşi manifestare şi acțiune. Căci există un nume, un apelativ al Naturii sau al Creşterii care priveşte lucrurile schimbătoare, şi altul, care priveşte lucrurile neschimbătoare şi nemişcate, adică lucrurile divine şi cele omeneşti.(...) Căci acțiunea sau fapta sa este Voința sa şi esența sa de-a voi ca toate lucrurile să fie. Căci ce

altceva este Zeul, şi Părintele şi Binele decât fiinţa tuturor lucrurilor care nu există încă şi însăşi existenţa acelora care sunt ? Acesta este Zeul, acesta este Părintele, acesta este Binele unde nu există şi de care nu se apropie nici un lucru[4].

Distincţia identitate-contradicţie este omologabilă celei dintre divin şi natural şi de asemenea imobil-mobil. Identitatea divinului înseamnă prezenţa în imobilism în vreme ce contradictorialitatea naturală semnifică devenirea mobilă. Zeul este ceea ce este pentru că nu devine ceea ce este, natura, în schimb, este ceea ce este numai întrucât devine ceea ce încă nu este şi, odată fiind, se schimbă. In identitate orice formă de mobilism ar fi neîntemeiată întrucât nu există diferenţieri nici tranzitul de la ceva către alt-ceva şi, în al doilea rând, ar fi nejustificată de vreme ce nu există privaţie. Numai unde apare privaţia e necesar mobilismul spre a aduce actualitatea atributului, a stării. în esenţă mişcarea înseamnă transfer calitativ, trecerea de la potenţa la act, de la privaţie la individuaţie ori de la o formă la alta. Modelul circularităţii impune o cenzură formală mobilităţii cosmice, delimitează în mod riguros calitatea şi sensul devenirii, deschide ontologia eternităţii închise mobile. Modelul genezei hermetice revalidează categoria parentalităţii, prezentă cu nuanţe specifice în cosmogoniile semitice şi cele indo-europene. în varianta hermetică influenţa cea mai vădită se resimte din partea modelului platonician care la rându-i cultivă paradigma orfico-pytagoreică. Vorbim de la început de două accepţiuni ale parentalităţii: Zeul este părintele suveran care există în sine, etern şi nemijlocit şi, în al doilea rând, Soarele este părintele sistemului celest, existând prin participare în vederea binelui şi vieţii cosmice. Soarele nu este simbolul ci instrumentul/organul parentalităţii în structura universului circular mobil. Puterea şi vocaţia lui este integral dependentă de aceea a Părintelui suprem care poate fi identificat în esenţa categoriei Binelui; aici de asemenea e limpede influenţa doctrinei platonice. Omologia Zeu/Părinte - Soare/Părinte se continuă în aceea Bine-Lumină, manifestarea părintelui ca bine se obiectivează cosmic în manifestarea Soarelui ca lumină. Binele nu este un atribut cât felul de a fi actual al parentalităţii divine; tot astfel lumina nu e atribut al solarităţii ci numai modul actualităţii ei. Binele este un mod configurat ontologic al categoriei parentale, aşa cum lumi-

na este modul configurat cosmologic al aceleiaşi categorii. Este evidentă aici opţiunea radical monistă a doctrinei cosmologice hermetice; Principiul/Zeul/Părintele nu poate fi dual, nu poate fi divizat în sine, nu se poate comporta ca polaritate dialectică, identitatea lui este imperativ monistă şi eminent pozitivă. Astfel, prin distribuţie creativă universul metacosmic e unul integral bun, iar cel cosmic e unul luminos. Luminozitatea este agentul parentalităţii solare aşa cum bunătatea e agentul parentalităţii divine; a fi în universul solar semnifică a fi fundamental luminos; a fi în domeniul divinului semnifică a fi fundamental bun:

Căci Lumea şi Soarele, care este de asemnenea un Părinte prin participare, nu sunt pentru toate acestea în aceeaşi măsură cauza Binelui şi a Vieţii, pentru făpturile vii. Şi dacă aşa stau lucrurile, el este întru totul legat de Voinţa Binelui, fără de care n-ar fi cu putinţă nici să fie nici să fie născut ori făcut.Insă Tatăl este cauza existenţei copiilor săi, cel care are vrerea atât de-a însămânţa cât şi de-a hrăni ceea ce este bine sub soare[5].

Luminozitatea ca măsură a binelui *în lume* se instituie drept manifestare a voinţei participabile solare; voinţa absolută specifică Binelui îşi instituie analogonul cosmic prin voinţa solară, *sămânţă şi hrană a binelui.* Specifică exclusiv Binelui este intenţionalitatea urmată de potenţa activă care, pentru a se actualiza, nu pretinde o substanţă secundă, materie primă a creaţiei. Cantitatea şi calitatea nu preexistă gestului creator, nu sunt categorii în sine ori atributele vreunei alterităţi; acestea survin ca şi cadre cosmice ale actualizării voinţei creatoare divine şi confirmă totodată statutul perfecţiunii acesteia - zeul este imperfect în prealabilul manifestării gestului creator. Măsura cosmică circular mobilă este aceea care motivează norma perfecţiunii superioare, schema cosmică devine alteritatea revelatorie a unei perfecţiuni tranziente, faptul de a fi actual al perfecţiunii divine în sine nemanifestată:

...căci cel care face este imperfect multă vreme, în care uneori nu face nimic...[6]

Perfecţiunea nu se înţelege aici ca un dat al fiinţei în sine prin necesitatea identităţii totale, nici un atribut geometric abstract; perfecţiunea nu există, cât mai degrabă se instituie, şi anume în calitatea şi pe seama gestului creator, devenind astfel perfecţiune a Zeului în lume, identitatea perfectă în alteritatea circular mobilă. Creaţia se petrece ca intenţie, prin puterea divinităţii şi în vederea propriei perfecţiuni;

rețeaua cosmică nu devine niciodată un altul-în-sine cu statut autarhic şi libertate administrativă, ci rămâne modul-de-a-fi-altul al perfecțiunii suverane, trup, lăcaş sau veşmânt al acesteia. Perfecțiunea suverană teomorfizează schema cosmică, dispune actualitatea continuă modalității revelatorii. Deşi perfecțiunea îi aparține şi în prealabilul creației, ea nu este totuşi actuală într-o percepție exterioară; acesta e paradoxul realității superioare şi în temeiul lui se investeşte cu funcție revelatoare stratul realității cosmice, devine fără să-i fie proprie modalitate vizibilă a perfecțiunii. Actualitatea cosmică se justifică prin menirea de a revela perfecțiunea iar alteritatea i se decide ca instituire pur formală, de vreme ce creația nu necesită o substanță secundă. A-fi-în-alteritatea-cosmică semnifică faptul-de-a-fi-actual pentru perfecțiunea divină, în vreme ce a-fi-actual semnifică pentru rețeaua cosmică faptul-de-a-fi în identitatea proiectului perfectibil. Trebuie să implicăm în înțelegerea acestei corelații o dublă semnificare a categoriei actualității; pe de o parte actualitatea primă a Zeului căreia însă îi lipseşte propria perfecțiune şi, pe de altă parte, actualitatea secundă a cosmosului care revelează perfecțiunea actualității prime. între acestea există totuşi o gradație ontică riguroasă; fără actualitatea secundă, cea primară nu s-ar manifesta actual, însă cea secundă nu este ca atare actualitate decât în perspectiva proiectivității perfectibile. Actualitatea primă se instituie ca perfecțiune în cea de-a doua actualitate care, la rându-i, se manifestă ca prezență revelatoare a actualității prime. Actualitatea secundă survine ca instituire teleologică, ea este, se manifestă şi perfecționează cu scopul de a revela Zeul/Părintele/Binele. Deducem de aici o identitate finalistă între principiu în sine, parentalitatea intențională şi instituirea calitativă.

Metafora solară, pe care am analizat-o mai detaliat în cazul neoplatonicianului Ficino, deține şi aici acelaşi statut de centralitate vizibil/inteligibilă. Solarul, proiectat spontan asupra ochiului/intelect nu-i afectează capacitatea operațională (aşa cum se întâmplă în prima fază a mitului peşterii la Platon sau în revelația lui Moise - vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise)* ci i-o sporeşte, amplifică elevația perceptivă a ochiului şi aptitudinea comprehensivă a intelectului. Efluviile luminii sensibile generează claritatea formelor percepției în structura receptivității oculare, iar principiul solar inteligibil înseminează formele intelecției în organul cunoaşterii. Percepția solară devine viziune purificată a formelor de realitate cosmică, în

vreme ce intelecţia solară se instituie ca viziune noetică a modelelor teologice. Rigoarea consecventă, claritatea lipsită de echivoc şi inalterabilitatea noetică a adevărului se obţin ca actualizare a funcţiei solare. Natura acestui adevăr revelat nu se pretează totuşi unei explicitări discursive conforme logicii canonice; statutul viziunii comprehensive este vag antinomic demersului discursiv. în actul acestei viziuni, vizionarul este asumat economiei hermetice a imaginii etalată în mod iluminatoriu, asumare ce blochează nevoia discursivităţii absolvind totodată cogniţia de imperativul explicitării. Viziunea comprehensivă este formula cogniţiei implicite în care intelecţia şi noema divină coincid. Această coincidenţă îşi manifestă natura la nivelul comportamentului subiectiv prin tăcere:

...nu putem deschide încă ochii minţii noastre pentru a zări Frumuseţea eternă şi de necuprins a acelui Bine; însă îl vom vedea atunci când nu vom mai avea nimic de spus despre el. Căci cunoaşterea este o Tăcere Divină şi odihna tuturor simţurilor; cel care înţelege aceasta nu poate înţelege nimic altceva iar cel care zăreşte aceasta, nu poate să mai vadă şi nici să mai audă, nici, până la urmă, să-şi mai mişte trupul[1].

Definind cunoaşterea drept *tăcere divină* suntem susţinătorii celei mai pure forme de apofatism, depăşirea discursivităţii atributiv-analitice, formă cultivată destul de auster în cultura occidentală, prezentă mai ales în cazul marilor mistici şi teologi agnostici. Totuşi aici tăcerea divină nu este un gest negativ, ci mai degrabă plenitudinea rostirii revelatoare căreia nu-i lipseşte nici o afirmaţie şi nici o negaţie; abia acest mod de expresie instituie rostirea pură, cel ce rosteşte, rostitul şi înţelesul coincid într-o unitate tautologică. în rostirea pură nu se mai reprezintă analitic un dat exterior ce trebuie explicitat conceptual-discursiv; chiar relaţia subiect-obiect se anihilează; e vorba de rostirea implicită prezenţei plenare a rostitorului. Nu e un discurs *despre* cât *întru,* deja evident în actualitatea celui revelat. Tăcerii divine îi devine proprie, în momentul manifestării ei, subiectivitatea vizionar-comprehensivă. Faptul resorbţiei noetice în divinitate imobilizează modurile actualităţi subiective menţinându-le conform celei dintâi, angrenează de asemenea imobilismul modurilor corporalităţii - ceea ce în fenomenologia practicilor spirituale semnifică meditaţie, nepătimire, coin-

cidentia oppositorum. Odată spiritul suspendat în tăcerea divină, trupul devine identic imobil. Demersul efectiv prin care se realizează acestea ține de influența solarității. Modul strălucirii active, exercitată asupra gândirii, decide calitatea transferului naturii luminoase, transfer contagios ce devine noua natură a întregului suflet. Este prima treaptă contagioasă în actul preschimbării totale conform divinității. Cea de-a doua treaptă o reprezintă eliberarea sufletului din mixtura calitativă corporală care-i afectează comportamentul natural. Mai întâi se detaşează funcțiile sufleteşti de senzorialitatea mobilă trupească urmând ca el să fie extras complet din corporalitate şi, în ultimul rând, preschimbat în esența divină. Procedura de teificare poate fi socotită cel mai relevant aspect al antropologiei hermetice. Faptul că omul se teifică prin vizionarism comprehensiv ne îndreptățește a considera eschatologia hermetică drept una de tip gnostic. Ceea ce mântuieşte/desăvârşeşte omul e cunoaşterea adevărului divin:

Căci strălucind neântrerupt deasupra şi împrejurul gândului întreg, ea ştăcerea divinăț luminează tot sufletul; şi eliberându-l din simțurile şi mişcările trupeşti, îl atrage din trup şi-l preschimbă în întregime în esența zeului. Căci îi stă în putere sufletului, fiule, să fie zeificat chiar şi în vreme ce sălăşluieşte încă în trupul omului, dacă contemplă frumusețea Binelui.*

Asupra ideii trebuie să insistăm puțin; în hermetism găsim aceeaşi ontologie asimetrică, remarcată şi la Platon, în ce priveşte relația corp-suflet. Corpul este validat ca inferioritate, degenerare, coruptibilitate, imperfecțiune în vreme ce sufletul are toate atributele opuse. Viața sufletului în anturajul intim al corporalității semnifică deja o alienare a structurii şi funcțiilor lui, pierderea libertății, a bunătății, a frumuseții, a cunoaşterii, într-un cuvânt, a tuturor atributelor semnificative, însă, întrucât funcția esențială este aceea a cunoaşterii, pierderea majoră o constituie alterarea noetică. Astfel va deveni limpede că nu poate fi o mai stringentă îndeletnicire a sufletului decât năzuința dobândirii acelei aptitudini în practica căreia şi-ar redobândi vechea natură divină: aptitudinea cunoaşterii. Pentru Platon ca şi pentru unele secte creştine nu se poate obține cunoaştere desăvârşită în întrupare, mortificarea e condiția filosofiei şi desăvârşirii. Aici găsim o viziune mai curajoasă, nu e nici o cenzură fatală în calea desăvâr-

şirii/teificării sufletului chiar în anturaj corporal. Viaţa contemplativă orientată spre frumuseţea divinului e un temei suficient al teificării. Reamintim că esenţa sufletului şi cea a divinităţii coincid în Cunoaştere; numai ignoranţa/ocultarea Binelui face să survină gradele diferenţierii umanului de divin. Sufletul gnostic restituie omului calitatea divinităţii, reface coincidenţa originară Qm-Zeu. Dar, pentru a explica posibilitatea acestui lucru, trebuie să revenim la câteva detalii pur cosmogonice. Sufletul universului este singular, unitar şi creator de suflete multiple analogice. Prin esenţa principiului lor sufletele multiple nu pot diferi prea mult, însă, odată corporalizate, ele se contaminează cu acele calităţi materiale ce domină noile lor trupuri devenind contextual diferite. Diferenţele majore sunt date de elementele naturale ce domină domeniul întrupării: pământ, apă, aer, foc, eter. Cele mai josnice devin sufletele terestre iar cele mai elevate gradual, sufletele eterice, străbătând scara târâtoare-demoni. După treapta demonilor începe domeniul de reşedinţă al zeilor; există şi suflete care ajung până aici, însă majoritatea oscilează în regiunile inferioare. Sufletul unic astfel multiplicat, nu în esenţă ci în modalitate, îşi asumă suita alteraţiilor modale graduale mergând de la târâtoare până la zeu. El este pretutindeni integral prezent dar se comportă contextual diferit; putem denumi trecerea de la unitatea la multiplicitatea sufletului alteraţie ierarhică contextuală. Orientarea ascendentă a întrupării întemeiază un criteriu de ordine şi în existenţa naturală: de la mobil la imobil, de la muritor la nemuritor. Râvna sufletelor aflate la indiferent ce nivel este către nemurire, către statutul divin:

...dintr-un singur suflet al universului provin toate acele suflete care, în lume sunt aruncate în sus şi în jos, şi împărţite în multe feluri. Sufletele acestea suferă multe schimbări, unele ajungând într-o stare mai fericită, altele dimpotrivă; căci cele care ţin de făpturile târâtoare sunt schimbate în cele ale făpturilor acvatice; iar cele ale făpturilor care vieţuiesc în apă în cele ale vieţuitoarelor de pe uscat; iar cele din văzduh sunt preschimbate în oameni iar sufletele omeneşti care pun stăpânire pe nemurire, sunt preschimbate în Demoni.

Şi astfel ei ajung în sfera ori regiunea Zeilor nemişcători; căci există două strane sau cete ale zeilor, una a acelora rătăcitori, iar alta a acelora care sunt nemişcători. Şi astfel aceasta este slava desăvârşită a sufletului[9].

Orientarea ascendentă imprimă metensomatozei o rigoare precisă şi un scop major: reactivarea divinităţii, redobândirea nemuririi şi imobilităţii. Locul precis în ierarhia sufletelor e decis de gradul de ignoranţă şi mobilitate deţinut la un moment determinat; transferul dinspre inferior înspre superior se constituie într-o veritabilă psihanodia. în linii generale putem remarca patru categorii de suflete, tot atâtea grade comportamentale ale Sufletului Unic: sufletele animalelor, cele ale omului, ale daimonilor şi ale zeilor. Această schemă e uşor augumentată prin distincţia prezentă chiar în natura divinităţii după criteriul mobilismului. Asemeni astrelor pe care le însufleţesc zeii sunt mobili sau imobili. Ultima calitate e recognoscibilă doar Zeului patern unic, toţi demonii şi zeii filiali menţinându-se în mobilitate/imperfecţiune. Inferioritatea sau răutatea sufletului constă în confuzia orientării lui, coborârea la nivelul slujirii corporalităţii, ceea ce echivalează cu uitarea/ignorarea adevăratei lui esenţe. Nu poate fi bun un suflet ignorant, nu cunoaşte divinitatea pe care trebuie să o slujească şi asemeni cu care să tindă a deveni. Corporalul şi invazia copleşitoare a senzorialităţii alienează intenţiile genuine ale sufletului, întreţine confuzia şi înstrăinarea. Adevărata cunoaştere nu e în nici un fel dependentă de percepţie, este exerciţiu al gândirii pure, nemediate. Mai mult, cunoaşterea nici nu se obţine cât mai degrabă se primeşte ca dar divin, ca revelaţie intelectuală atunci când intelectul e folosit drept instrument, releu al spiritului suprem:

Cunoaşterea este darul Zeului; căci întreaga cunoaştere este netrupească, însă foloseşte Gândul drept instrument, aşa cum Gândul foloseşte Trupul[10].

Toată ierarhia sufletească, până la Zeul părinte, este străbătută de diversele grade ale mobilităţii, implică generare, alterare, calitate, cantitate, constituie acte diferite ale metamorfismului, atâta vreme cât sufletele sunt întrupate. Modelul ierarhic funcţionează prin analogie cu structura umanului: superiorul/intelectul corespunde zonei capului iar inferiorul/materialul corespunde zonei picioarelor. Aşa cum, în situaţiile fireşti, la nivelul umanului capul domină trupul, şi în univers Gândul domină substanţa; ca entitate vie universul, funcţionează analogic - sau mai degrabă invers - structurii umane. Există însă o diferenţă ontologică remarcabilă în aceea că universul deşi este mobil e nemuritor, omul fiind deopotrivă mobil şi muritor. Astfel că universul întrucât e nemuritor e şi bun, iar întrucât e mobil/alterabil e şi rău,

omul fiind numai rău, adică alterabil şi muritor. Statutul muritor e progresiv transmutat prin compromisul elementului psihic ce animă corporalitatea. Trupul, în oricare mod, e pătruns de spiritele mobile ce acționează în sânge, oase, organe întreținând ceea ce considerăm a fi viața; spiritele nu sunt principii în sine ale vieții, ci prin medierea sufletului de la care primesc puterea mobilității vitale şi care întreține la un nivel superior şi intelectia, actul de cunoaştere a adevărului pur rezumabil într-o singură axioma:

Toate lucrurile sunt legate de un început, şi începutul atârnă de cel ce este Unul şi Singurul[17].

Adică:

1) Există o cosmogonie întrucât universul nu este veşnic;

2) Există un punct zero (origo) al universului;

3) Universul e creat prin voința Unui principiu;

4) Principiul este etern;

5) Eternitatea lui se comportă la nivel cosmic ca mobilitate circulară;

6) In circularitate principiul rămâne identic;

7) între Principiu şi Univers sufletul este agentul mobil;

8) Intelectul/Gândul, partea superioară a sufletului are rolul de matrice ordonatoare;

9) începutul este reiterabil.

Raportul de parentalitate al Zeului îşi capătă aplicația proximă mai întâi pe seama cosmosului şi apoi prin apartenența implicită a omului.

Toate relațiile dintre Zeu şi lume au un statut interpersonal, nu sunt simple cauzalități ori accidente substanțialiste. Trebuie eliminată prejudecata filosofică a existenței unei forme de religiozitate impersonală care să poată fi contrapuse metodic personalismului iudeo-creştin. Nici hermetismuî şi nici hinduismul nu sunt religii impersonale; întotdeauna conştiința e calitatea primă a divinului şi toate cosmologiile sunt proiecții intențional organizate. Legea consonanțelor decide angajamentul uman în structura parentalității. Trupescul prin consonanță cu pământul rămâne legat de el şi după despărțirea de partea spirituală şi cea sufletească. Sufletul însă îşi are agentul natural în elementul foc, acționează prin el asupra rațiunii şi consonează cu noema divină. Numai în consonanță se actualizează puterea rațională a sufletului umanizat:

Căci sufletul fără Gând nu poate nici să facă, nici să spună nimic; pentru că de multe ori Gândul se îndepărtează de suflet şi în acel ceas Sufletul nici nu vede, nici nu aude, ci este asemenea unui lucru lipsit de judecată; atât de mare este puterea Gândului[12].

Fragmentul citat nu lasă nici o îndoială că universul e obiectivarea structurată relaţional a Gândirii. In esenţa ei transcendentală lumea are statut noetic; fenomenele naturale sunt alteraţii ale intelecţiei divine, actele şi devenirea umană se înscriu în procesualitatea spiritualităţii divine. în gândire omul *se ridică până la cer şi-l măsoară,* devine ceea ce dintotdeauna a râvnit cu adevărat - măsura nemărginirii fiinţei. In acest verset ne întâlnim cu nostalgicele cânturi ale lui Holderlin, care căuta în cer adevărata aşezare şi măsură a umanului; cu privirea căutând către cer omul străbate în fapt Fiinţa căreia să-i fie măsură. Rămânând pe pământ el circulă în priveliştea de necuprins şi fără de măsură a cerului, se înalţă la putinţa de a fi a Zeului mai înainte să-şi fi uitat propriul chip:

... om pământean este un Zeu muritor şi că Zeul ceresc este un om nemuritor[13].

Capitolul 4 DIADA

MANIFESTAT - NEMANIFESTAT

Puțin mai înainte am tratat raportul manifestat-nemanifestat dar cu referire precisă la categoria abisalului şi implicând mai degrabă realitatea cosmică; aici vom accentua în special conotațiiîe diadei la nivelul realității teologice. Din imperative de metodă considerăm omologiei diada amintită cu cea transcendent-imanent. Zeul în esența lui rămâne transcendent/nemanifestat în chiar imanența/manifestarea lui; adică deşi se reprezintă în categoriile naturalității el nu se epuizează aici, rămâne radical intangibil, nu se alterează în categoria transcendenței lui. Manifestatul e limitat din mai multe puncte de vedere: este limitat temporal, începe şi sfârşeşte, e limitat cantitativ, e mare sau mic, e limitat calitativ, e sinteză finită a elementelor prime şi este fundamental alterabil - supus metamorfismului cosmic. într-o omologare succintă nemanifestatuî e identicul/veşnicul în vreme ce manifestatul este alterabilul/temporalul. Apoi identicul este gândibil doar implicând totalitatea şi unitatea; nu poate fi identitate acolo unde se manifestă privația sau pluralitatea. Percepția fenomenelor se raportează întotdeauna la aceste categorii fără a avea acces la nemanifestare. Aceasta din urmă, deşi devine principiu al manifestatului, rămâne suspendată în radicala-i transcendență; face să fie fără a se transforma pe sine în făcut - în manieră panteistă. Instituie prin sine formele naturalității rămânând totuşi radical metanatural; cosmosul în integralitatea lui atârnă cauzal de principiu care însă nu-i afectat de prezența sau absența cosmică; Zeul proiectează imaginai chipul manifestatului apoi încorporează imaginile model - de-a lungul actelor sale rămânând continuu fără imagine şi chip. în sine principiul nu se pretează la definire formală, imaginală ori modală; forma, imaginea şi modul sunt obținute prin transfer, pe seama cosmicității unde ele se reprezintă fără a se identifica. Nemanifestatul nu devine manifestare prin prestația cosmică, ci instituie la nivelul modalității posibilitatea manifestării,

face posibil chipul şi imaginea ca aparenţe imediate ale nemanifestării. în esenţa ei manifestarea este numai imagine, mod sau chip, are statutul de formă pură sau pură alteritate. Structura diadei poate fi astfel gândită:

1) Identitatea e fiinţa nemanifestată şi veşnică a Zeului/Unu/ Principiu;

2) Alteritatea se constituie din formele de reprezentare;

3) Principiul creează intenţional formele;

4) Relaţiile cosmologice sunt relaţii între formele proiectului intenţional;

5) Alteraţia funcţionează numai la nivelul formelor - devine metamorfoză;

6) Actul creator instituie alteraţia prin tranzienţă, nu implică statutul actantului;

7) Unitatea principiului nu se reprezintă;

8) Economia formelor reprezentării este decisă conştient, se sprijină pe o teleologie;

9) Unele forme devin moduri cosmice iar altele rămân ocultate;

10) Arbitrariul divin se comportă ca vehicol al binelui.

Aşa cum se sugerează adesea în tratatele hermetice, necesitatea manifestării se aplică doar celor ce nu sunt eterne, doar temporalului. Ceea ce prin esenţă e veşnic nu se supune necesităţii. Surprindem astfel limitele categoriei cauzale: lanţul cauzal este necesitate la nivel cosmic dar nu şi la nivelul Principiului. Acesta din urmă transcende cauzalitatea:

Căci nu are nevoie să fie manifestat întrucât este de-a pururea. Iar el face ca toate celelalte lucruri să se manifeste, el fiind nemanifestat, căci este de-a pururea, şi făcând ca celelalte lucruri să se manifeste, el nu se face totuşi manifestat. El însuşi nu este făcut, deşi în închipuire el închipuie toate lucrurile ori, ca înfăţişare, el le face să se înfăţişeze; căci înfăţişarea aparţine numai acelor lucruri care sunt generate ori făcute, întrucât înfăţişarea nu este nimic altceva decât generare. Insă acela care este Unul nu este făcut ori generat, este de asemenea neînfăţişat şi nemanifestat. Insă făcând ca toate lucrurile să apară, el se înfăţişează în toate şi prin toate, dar mai ales este manifestat către sau în acele lucruri pe care el însuşi le doreşte[1].

Cosmosul este Faţa Zeului, esenţa nemanifestării lui făcută expresivă pentru un perceptor exterior. într-o fenomenologie a prezenţei

nemediate fața deține relevanță plastic-formală incontestabil mai bogată decât simpla corporalitate, ea este cea care dă identitatea univocă a unui principiu ascuns. Corporalitatea se pierde într-o suită de trăsături comune, este o prezență nespecifică şi nu indică precis determinațiile unui Ce exprimat. Faptul că lumea e mai mult decât un corp al Zeului, că este anume Fața lui ne permite să intuim implicația în cosmologia hermetică a unui principiu antropic; creația lumii se petrece pentru a celebra chipul divinității şi omul e cel menit să devină oficiant. Lumea există pentru ca în ea omul să-l cunoască pe Zeu şi să-i devină asemănător, să devină manifestarea temporală a chipului său veşnic nemanifestat. Integralitatea imaginilor cosmice constituie pretext al revelării Chipului, cauza suficientă a unei viziuni originare. Cosmosul e mai mult decât un trup, mai mult decât o teofanie, este o icoană - chipul revelator al rigorii reprezentabile a divinității. Nu propun aici ideea că ar fi foarte populară în hermetism o iconologie, o teologie a feței, însă nici nu e întemeiat să se interpreteze gnoza în discuție ca şi toate doctrinele alternative creştinismului ca fiind naive elucubrații despre lucruri neimportante, inaderente la misterele majore, în antichitatea elenistică respectul pentru natură şi simbioza Di-vin-Natural erau încă autentice, nepervertite de un transcendentalism dogmatic oficializat.

Capitolul 5 ESENȚA

NOETICĂ

Vrând să identificăm necesarul, perenul din natura unei realități ajungem la prea schematica distincție dintre *esență şi fenomen.* In mod riguros, din perspectiva unei viziuni integratoare nu ne putem mulțumi cu operarea acestei distincții, însă necesitățile analitice, singurele cu care filosofia reuşeşte să-şi penetreze aria tematică, obligă totuşi la uzajul lor. Nicăieri nu se poate vorbi cu îndreptățire de un *fenomen* pur, reprezentare instituită subiectiv, lipsită de orice relevanță *esențială;* kantianul *fenomen* ce se pretează la analiza prin opoziție cu *noumenul* asupra căruia nu se poate desfăşura nici măcar demersul interogativ e numai rezultatul creditului excesiv acordat subiectivității. Filosofia modernă, în special empirismul solipsist continuat în transcendentalismul german, îşi construieşte plăcuta surpriză de-a constata că realitatea accesibilă e numai o emanație subiectivă, lipsită de un temei formativ ontologic. Subiectul îşi construieşte forme de reprezentare care nu au identitate la nivelul obiectivității; ceea ce cunoaşte el nu este atât ceea ce e cât numai ceea ce se reprezintă a fi şi mai ales cum îşi reprezintă a fi. Subiectivitatea a devenit Cum-ul realității cogitative; esența noumenală se îndepărtează astfel pas cu pas din preajma gânditorului. într-un atare tip de filosofare va exista întotdeauna obsesia gravă a unei esențe ascunse, un tărâm inaccesibil unde dăinuie în sacralitatea lor sigilată adevărurile pure. Antrenați în atare distincții să acceptăm ad-hoc şi numai pentru nevoile purei intelecții dihotomia anunțată în definirea divinității. Ca şi cu alte ocazii, metafora solară ne este de folos în vederea reprezentării imaginale; relația luminii cu Soarele analoghează una mai profundă, aceea dintre Zeu şi Esență/Gând. Aşa cum lumina nu poate fi fără Soare, nu-i altceva decât expansivitatea esenței lui, epifenomenul identității lui, tot astfel gândirea e epifenomenul identității divine, modul proiectivității lui formative. Aşa cum numai prin iradiere luminoasă Soarele devine vizibil, şi

divinitatea numai prin iradiere noetică devine inteligibilă. Fenomenul nu are raţiune în sine şi nu este un Ce al prezenţei; e numai structura cosmologizată a marelui absent, Zeul, prezenţa închipuită a ascunderii lui. Prin gândire Zeul îşi proiectează în Suflete înţelegerea şi în corpuri viaţa; dă fiinţă în vederea înţelegerii şi cunoaştere în vederea perfecţiunii teomorfotice. Diversitatea speciilor naturale îşi revendică natura de la esenţa noetică; fiecărei specii îi este dogmatizat statutul conform scopului final. Gândul divin se specifică astfel ca obiect cosmic într-o reţea autorevelată:

Gândul, o, Tat, este însăşi esenţa Zeului, dacă există totuşi o esenţă a Zeului...Prin urmare Gândul nu este rupt ori despărţit de esenţa Zeului, ci este unit ca lumina de Soare. Iar acest Gând, în oameni, este Zeul, şi de aceea unii oameni sunt divini, iar umanitatea lor este apropiată divinităţii. Căci Demonul cel bun i-a numit pe zei oameni nemuritori şi pe oameni zei muritori. Insă pentru fiara lipsită de raţiune, ori pentru inşii fără de judecată, Gândul este natura lor. Căci unde există Suflet există şi Gând, aşa cum unde există Viaţă este şi Suflet. Prin urmare în făpturile vii, care nu au raţiune, Sufletul este viaţă lipsită de lucrarea gândirii[1].

într-o perspectivă logică Zeul este genul suprem iar Gândul ar fi specia lui operativă, care în acţiunea creatoare impune infrastructura specială: Viaţa, Sufletul. Ierarhia speciilor pe care se structurează arhitectonica universală revelează structura categoriilor corelative divinului, ierarhie ce nu operează logic la nivelul esenţei în sine a Zeului. Ierarhia speciilor survine prin naturalizare, ceea ce semnifică şi îndepărtarea de esenţa divinităţii, posibilitatea alterării şi contagiunea malefică. întruparea, nivelul ultimei specializări oferă alternativele contrare Bine-Rău, Plăcere-Durere, Suferinţă-Desfătare. La acest palier specific penetraţia luminii noetice se afirmă foarte vag, estompat sau pur şi simplu lipseşte. Aşa-zisa Soartă sau Destinul speciilor e gradual manipulabil conform proiecţiei noetice superioare; nu se realizează determinaţii, înlănţuirile cauzale, mecanismul acţiune-reacţiune în absenţa acestei proiecţii. Cu cât mai mult o specie se îndepărtează de esenţa gândirii, cu atât mai grav este frustrată, e subvertită de Legea divină. între Lege şi Destin nu se poate face o identificare facilă, dar nici cea mai riguroasă dihotomie; Legea semnifică modalitatea, îngăduită prin noema divină, de a fi a speciilor cosmice. Soarta este

însă adaosul individual privat, conform gradului de alterare, la permisivitatea Legii. Rigoarea cosmizată a esenţei noetice devine Lege, în timp ce aceeaşi rigoare alterată devine Soartă. Răul sau dislocaţia Legii nu apare ca fapt propriu-zis moral ci mai ales ca alteritate insinuantă într-o structură singulară, perfectă şi cenzurată de imperativul divin:

...vei descoperi că în adevăr Gândul, Sufletul Zeului, stăpâneşte asupra tuturor lucrurilor, deopotrivă asupra soartei şi a Legii, ca şi asupra tuturor celorlalte lucruri. Şi nimic nu este cu neputinţă pentru el, nu, nimic din ceea ce ţine de soartă. Prin urmare, deşi sufletul omenesc este mai presus de ea, să nu lăsăm deoparte lucrurile care sunt în situaţia de a fi supuse soartei[2].

Definind prin două atribute esenţa manifestă a Gândului divin putem vorbi de omnipotenţă şi ubicuitate; acţionează variat pe întreaga arie specifică putând s-o actualizeze ori, dimpotrivă, în indivizi, specii, atribute, determinaţii. Difuziunea pancosmică a noemei n-are drept garant pura voinţă arbitrară, nu se exercită cu aroganţa sabaotică veterotestamentară; este mai degrabă călăuzită de imperativul Binelui şi conformă Legii. Din înţelesul sorţii lipseşte aici rezonanţa punitivă; Zeul nu exercită o suită de gesturi represiv punitive pentru a îndrepta răul, el impune numai Legea care singură instituie caracterul de conformitate ori neconformitate al unui mod de viaţă. De altfel în hermetism psihologia punitiei este, dacă nu absentă, cel puţin estompată, ceea ce înseamnă că decisiv în destinul fiinţelor vii este nu arbitrariul voluntarist cât capacitatea gnostică, exerciţiul discernământului, îndreptarea răului, smulgerea fiinţelor de sub asaltul opresiv al *păcatului* se poate petrece cu condiţia şi întocmai evenimentului revelării noemei divine, în iluminare. Omul care primeşte în Suflet efluviile gândirii suverane capătă o dată cu aceasta şi puterea de a le înţelege, de a se conforma imperativului pe care-l susţin şi de a se teifica. în fapt conversia naturalităţii către Gândire nu este pe măsura voliţiei individuale, ea se justifică tot prin catabaza anterioară a esenţei Zeului. Actul catabazic, deşi semnifică în mod propriu naturalizare/cosmicizare a Gândului, devine şi singurul mod posibil de infuzie noetic/luminoasă, de revelare a intenţionalităţii proiective şi a fiinţei ca atare a Zeului. Natura, speciile create şi dispuse în economia strictă a sferelor celeste, nu deţine principiul teozei în propriile posibilităţi; trebuie ca Zeul să se naturalizeze pentru a se petrece conversia anabazică a naturii în zeitate. Prestaţia senzorială, aptitudinea

raportării perceptive la calităţile lucrurilor cu aparenţă obiectivă ţine la rându-i de prezenţa activă a Gândirii; atunci când prin natura ei o specie nu implică capacitatea raţionalităţii, modul de a fi al gândirii nu poate fi raţional. Acest fapt reclamă o funcţionare alterată, o *compromitere* a esenţei noetice prin exerciţiu pasional/instinctual. Actul compromiterii este necesitatea operaţiilor instinctive şi nu calitatea lor finalistă. In catabaza senzorială gândul divin devine animalic în specia lui:

Dacă, prin urmare, Gândul lucrează împreună cu aceste înclinaţii năvalnice (instincte), cum ele sunt simţăminte ale acestor fiare, cu siguranţă că şi Gândul este un Simţământ, deoarece se potriveşte cu simţămintele pasiunilor.*

Actul instinctual e modul maxim în care se poate manifesta Gândul coborât în specia animală; este mobilismul structurii senzitiv-naturale orientate relaţional către exterioritate. Fără pretenţia că ar fi apodictică se oferă totuşi o definiţie a senzorialităţii, a simţământului: mobilitatea imaterialului (Gândului) manifestată în corporalitate. Neputinţa Gândului de a gândi produce accidentul senzorialităţii. Sentimentul e gândirea pe măsura corporalităţii, adevărul devenit senzaţie. Esenţa Gândirii este disfuncţională în specia animalului dar propune un mod de apropiere cvasinoetică la nivelul acesta. Animalul *gândeşte* prin senzori, operează cu noemele în mod senzual. Noema senzuală şi cea raţională umană ori divină nu reprezintă un raport exclusiv, ci doar de gradaţie a comportamentului conform esenţei pure; doar în Zeu esenţa Gândului se comportă adecvat, în om este alterată prin proximitatea corporalităţii iar în animal se alterează suplimentar prin absenţa organului raţionării. Statutul senzorialităţii e gândit în stricta dependenţă de specia naturală/corporală. Pentru sferele cosmice unde nu mai avem determinaţii trupeşti senzorialitatea e reconvertită la vechea ei esenţă, redevine gândire elevată, apercepţie spontană a adevărului ca atare:

...ceea ce este eliberat de trup este eliberat şi de simţământ[4].

Exerciţiul senzorial presupune diada agent-pacient, cel care dă naştere senzaţiei şi cel ce-o suferă, cauza activă şi subiectul de acţiune; găsim afirmată aici universalitatea aptitudinii simţitoare, prezenţa ei la nivelul fiecărei individualităţi şi specii constituite. Aptitudinea simţirii e corelativă mobilităţii şi felul mobilităţii întreţine gradul de variabilitate a senzorialităţii:

...nimic nu este nesimţitor ci toate lucrurile sunt simţitoare[5].

Senzorialitatea e numai modelul acţiunii manifestate prin structura corporalităţii animale; e gestul interrelaţional şi deopotrivă aptitudinea de a fi împreună cu alteritatea. Ceea ce semnifică senzaţia pentru corporalitate semnifică cuvântarea pentru intelecţie; e actualitatea ei eficientă conform esenţei. Insă ambele forme sunt în specia lor epifenomene ale Gândirii, în ultimă instanţă, esenţe naturalizate ale Zeului. Relaţia Unu-Multiplu, Identitate-Alteritate sau Esen-ţă-Fenomen se prezintă ca o schemă a Interior-Exterioritătii mergând de la absolutul primeia - Zeul - la al celei de-a doua - Corpul. în Zeu interioritatea nu se raportează la altceva decât esenţa propriei identităţi, însă la extrema corporală exterioritatea e multiplu raportabilă. Naturalitatea ca atare e specia ultimă a exteriorităţii implicând în economia ei infrastructura eîementală şi de asemenea calităţile corpurilor individuate. Exterioritatea devine prin raportare la interioritatea primă aria topologică a acesteia, orizontul putinţei de a se manifesta al Zeului:

Căci Zeul binecuvântat, Demonul (Duhul) cel bun a poruncit ca Sufletul să fie în Trup, Gândul în Suflet, Cuvântul (Logos) sau Graiul sau Raţiunea în Gând şi Gândul în Zeu, şi Zeul este Părintele tuturor acestora. Prin urmare Cuvântul este imaginea Gândului şi Gândul Zeului iar Trupul a Ideii şi Ideea a Sufletului. Prin urmare partea cea mai subtilă şi mai fină a Materiei este Aerul, a Aerului - Sufletul, a Sufletului - Gândul şi a Gândului - Zeul. Iar Zeul se află în jurul tuturor lucrurilor şi pătrunde în toate lucrurile iar Gândul se află în jurul Sufletului, Sufletul în jurul Aerului, şi Aerul în jurul Materiei[6].

Avem iarăşi asertată teza ubicuităţii graduale: a Aerului în raport cu materialitatea, a Sufletului în raport cu Aerul, a Gândului în raport cu Sufletul, a Zeului în raport cu toate; multipla calificare a esenţei divine aduce posibilitatea specificaţiei calităţii ubicue. Identitatea întregului teocosmic se fundamentează pe această ubicuitate; Zeul fiind pretutindeni face ca mobilitatea specifică să întreţină fenomenele alterităţii însă totodată ca formele mobilităţii să nu afecteze integritatea unităţii. Lucrurile individuate sunt angrenate în metamorfismul specific rămânând totuşi elemente perene ale identităţii speciilor ce devin la rândul lor funcţii organice ale întregului-unitate. Mobilitatea cosmică în care orice individuat expiră temporal se întreţine ca renovare circulară a individualităţii. Calitatea întregului - fundamentul vital - e distribuită dar în mod discontinuu, ciclic formelor individuate şi speciilor mobile. Distribuţia dioscontinuă afectează calitatea temporalităţii specifice, survine fragmentaritatea demarcată ca început-sfârşit şi o dată

cu aceasta, aparenţa morţii. Percepţia fragmentarului ocultează continuitatea mobil metamorfotică ce se comportă cu sens renovator; văzând naştere şi moarte nu mai vedem misterul continuităţii discontinue a prezenţei-absenţă-prezenţă, a ciclicităţii formelor individuale în temeiul continuităţii Unului teo-cosmic. Calitatea vieţii/prezenţă se decide mai degrabă de prestaţia sensibilă, mobilism al gândirii întrupate, opusul acesteia, moarte/absenţă, fiind gestul de ascundere a prezenţei mobilismului senzorial iar nu stoparea finală a lui. Ceea ce pare a nu mai fi nu e mort ci doar ocultat, smuls din aria percepţiei nemijlocite, reţinut în proiectul reprezentării ciclice:

Căci naşterea nu înseamnă viaţă ci simţire, după cum nici schimbarea nu înseamnă moarte ci uitare, ori mai degrabă ocultare, ascundere. Sau mai bine: Căci naşterea nu înseamnă crearea vieţii, ci producerea de lucruri care cad sub simţuri, înseamnă a le face să fie manifestate. După cum nici schimbarea nu înseamnă moarte, ci ocultarea ori ascunderea a ceea ce a fost. Aşa stând faptele, toate lucrurile sunt nemuritoare, materia, Viaţa, Spiritul, Sufletul, Gândul din care este alcătuit orice lucru viu[1].

Spiritualitatea hermetică recuză prejudecata conform căreia viaţa ar fi identitate formală; moartea se reprezintă atunci ca anihilarea identităţii, ca alterare a modului de reprezentare a ceea ce a fost viu. Nu identitatea formală e considerată viaţă aici cât genurile majore ale alterităţii divine. Nu fiecare individ în parte este nemuritor, ci genurile care participă la constituirea lui. Eternitatea formelor nu trebuie gândită prin raportare la individuaţie cât prin genul individualelor. Ciclul alterităţilor se manifestă doar în individualitate sau specia naturală.

Capitolul 6 TEZA

CONTINUITĂȚII SOLARE

în categoria totalității se află cheia înțelegerii semnificațiilor hermetice atât ale unului cât şi ale multiplului. Totalitatea funcționează în registru dublu, ca unitate preindividuată/principiu/sursă ori ca sinteză unitară a individuatelor dar şi ca pluralitate *maximă* a celor ce sunt, implicând aici pluralitatea numerică şi cea calitativ relațională. în unitate totalitatea îşi deține integralitatea, indeterminabilă analitic şi indefinibilă; în multiplicitate aceasta îşi cultivă variațiile de atribute şi forme care se pretează la operațiile cogniției. întregul se conține ca fiind Unul aparținător-apartenent deopotrivă, fără a se putea altera în multiplicitatea calitativă:

...invocându-lpe Zeu, Stăpânul Universului, Cel care le cuprinde pe toate, Cel care este totul în unul şi unul în toate. Căci desăvârşirea tuturor lucrurilor stă în unitate şi este unitatea; nici unul din termeni nu este inferior celuilalt întrucât cele două sunt una[1].

Metafora solară slujeşte imaginației comprehensive drept suport al înțelegerii categoriei totalității ca unu-multiplu: în măsura în care unitatea solară reprezintă plenitudinea precosmică a ființei naturale, pe care o deține integral şi o ex-pune apoi în relații, structuri şi corpuri materiale, prin iradiație continuă, putem considera aceasta aplicația naturală a relației Unu(tot) - Multiplu(toate). Natura solară se comportă ca un continuum contagios deținător atât al principialității (suveranității), cauzalității (paternității/parentalității), substanțialității cât şi a corporalității. Continuumul solar se ex-pune descensional catabasic pentru a se împlini în mod circular prin refracție ascensional anabasică. Se proiectează solarizând rețeaua cosmică în vederea restituirii din materialitate a calității originar luminoase. *Cerul* şi *pământul* au la nivel discursiv pretenția de suport simbolic al polarității în care vehiculează structura binară a continuumului solar. Entitățile suspendate prin fatalitatea vieții între *cer şi pământ* sunt instituite de calitățile

solare. Rețeaua circulară a universului se comportă ca un veritabil nimb polimorf, ca o aură înzestrată cu mirajul tuturor formelor, culorilor, evenimentelor relațiilor:

Şi aşa se face că cerul şi pământul sunt cârmuite de creatorul lor, adică de Soare, care face ca esențele să se pogoare iar materia să se înalțe, şi care atrage spre sine universul; dăruind totul tuturor, generos cu binefacerile aduse de căldura sa[2].

Centru autarhic dispus, Soarele exercită un sistematic program *centralizator,* inițiază şi întreține, livrează o abundentă nutriție energetică creând, condiționând şi realizând uni-totalitatea pancosmică. Limitele imperialismului solar par a fi sugerate de finitudinea circulară a traiectului luminii prin care se exercită. Spațiul/orizontul solar nu este infinit. Lumina se revarsă cu scop creator, însă după o perioadă spațio-temporală ea *oboseşte, slăbeşte* şi se întoarce înapoi sau moare în întuneric, devine nonmanifestă, reziduală, ori pur şi simplu redevine virtuală. Ciclicitatea luminii solare este recurentă, se întreține într-o economie a donației-restituire; ea acționează atât proiectiv cât şi retractiv. Dacă nu suntem ostili platonizărilor putem considera că circuitul natural luminos ar fi o copie miniaturală, alături de altele, a unei imagini solare principiale, a unei metafizici solare a cărei rigoare nu poate fi alterată de cenzura substanței. Rețeaua cosmică solară poate fi numai o *celulă* analogică a solarității ca metaforă a ființei absolute. Centralitatea, suveranitatea şi raționalitatea entelehială sunt atributele necesare ale unui demers catafatic aplicat solarului. Dacă putem scăpa de plasticizarea gometrică, centrul nu mai este înțeles doar în aspectul de referință unică, exclusivă a tuturor punctelor periferice; este mai ales un centru de gravitație unifiantă (ceea ce reține multiplul în funcția unitară). Suveranitatea e confirmare negativă a excluziunii; nefiind posibil un alt principiu decât Principiul, nu e nimic în raport cu care să-i fie judecată apetența către stăpânire. Principiul nu e derivatul a ceva, nici cauzatul de ceva, e prin natură stăpân şi părinte. Ca atare lui îi poate reveni exclusiv sarcina proiecției teleologice antereferențiale. In zarea solarității răsar în *viață* şi asfințesc în *moarte* toate cele ce se constituie sub modurile spiritului, sufletului şi corpului. Mobilitatea ca schemă supradetermină tipurile mişcării individuatelor aşa cum, spre a folosi o imagine, spițele roții nu se pot mişca decât o dată cu şi în sensul roții, atâta vreme cât ele sunt complementar centrate.

Substanța solară impune ca alterații substanțele spirituală, psihică şi corporală, revelându-se drept plenaritate ierarhic calificată; triada spirit-suflet-corp e preconținută în unitatea principiului solar. Diferentele remarcate la nivelul comportamentului celor trei instanțe sunt totodată modalități de asumpție mobilă:

Soarele se află în centrul universului, ca cel ce poartă coroana şi ca un cârmaci priceput, el conduce carul lumii, menținându-l pe drumul său. El ține strâns în hățurile sale chiar şi viața, sufletul, spiritul, nemurirea şi naşterea. El le mână înaintea sa, sau, mai degrabă o dată cu sine. Şi în chipul acesta el făureşte toate lucrurile, împărțind nemuritorilor dăinuire eternă. Lumina, care izvorăşte din partea sa din afară către cer, hrăneşte nemuritoarele spații ale universului. Restul, ce încercuieşte şi luminează apele, pământul şi aerul, devine matricea unde germinează viața, unde au loc toate naşterile şi metamorfozele, unde se transformă făpturile, caprintr-o mişcare în spirală, făcându-le să treacă dintr-o parte a lumii în alta, de la o specie la alta, de la o înfățişare la alta; în acelaşi timp, menținând echilibrul metamorfozelor lor reciproce, aşa cum se întâmplă în cazul unor entități superioare, căci permanența trupurilor stă în transmutație[1].

Se impune aici sistematizarea atributelor de ființă ale luminii:

1. lumina este epifania principiului;
2. ea subîntinde prin iradiere câmpul realului;
3. în natură ea aparp multiplu calificată;
4. calitățile naturaK sunt alterații luminoase;
5. unitatea luminii e circulară;
6. createle rămân accidente luminoase;
7. circuitul luminos impune ciclul transmutațiilor, creează temporalitatea şi logosul devenirii;
8. lumina se comportă ca vehicol manipulator al principiului solar;
9. în natură/lume, toate individuatele se manifestă ca ecuații luminoase;
10. relațiile se instituie ca *locuri* de convergență radială;
11. lumina califică destinul făpturilor;
12. în universul solar nimic nu poate exista şi nu se poate sustrage/elibera decât prin şi de lumină;
13. deci, lumina satisface condițiile unei substanțe magice;
14. transmutațiile, urmând o logică a relațiilor intergenuri, fac parte din ordinea logosului luminos;

15. în transmutație se urmează imperativul conversiei complete a inferiorului/corp la superior/lumină;

16. scopul devenirii circulare(spirale) cosmice îl constituie expunerea calităților luminoase;

17. scopul eternității e prezervarea luminii în ființele eterne (zeii);

18. scopul timpului e remiterea conversivă a accidentelor substanțiale în *substanța* principială;

19. analitica naturii se comportă ca fenomenologie a luminii;

20. categoria ființei se subsumează principiului luminos: a fi coincide cu a fi în lumină;

21. prin lumină ființa se revelează ca un continuum;

22. lumina *stagnează* în formele naturale în vederea vieții polimorfe;

23. transmutația corporală e amintirea cea mai vagă a ciclului luminos (moarte-viață);

24. în transmutația psihică lumina se pasionalizează (apatie-pasiune);

25. pasiunea luminoasă devine elevată în transmutația noetică (eroare-adevăr);

26. a trăi, a simți şi a gândi sunt moduri ale epifaniei luminoase dispuse într-o ierarhie conversivă;

27. în economia radială calitatea solară secularizează toate funcțiile: cosmotice, organice, temporale;

28. unificitatea cosmosului solar se instituie *c&pulsație* alternantă actual-virtual, conform acțiunii-pasiunii vehicolului radial;

29. alterațiile luminii stagnate în individuații sunt vehiculate printr-o teleologie radială, aparentă la nivelul corpurilor-calități naturale ca transmutație;

30. în transmutație individuatul e antrenat în tendința de a străbate toate calitățile formale luminoase;

Formele individuatelor sunt tendințe în sensul cultivării calităților noetice, în care *substanța* pur noetică trebuie adecvată *substanței* naturale după principiul alterației minime. De continuitatea pulsației radiale ține şi instituirea formală aparent-individuată şi ciclicitatea tendențială a schemei de transmutație. Calitățile naturale sunt *călăuzite* din interior prin calitatea noetică reziduală şi lumina implicită înspre purificarea conformă exigenței luminii pure - media ontologică a realului actualizat. Oricare ar fi metaforele, noțiunile sau termenii utili?

zați, când se tinde spre identificarea substanței generice, suport al ordinii şi naturii ca gen prim, e vorba mereu de aceeaşi substanță exprimată în epifania luminoasă. Unicitatea suverană a principiului solar îşi distribuie funcțiile radiale prin instituire mediatică. Ca schemă elementară ierarhia cosmică e analizabilă în perspectiva a trei instanțe: principiul, mediatorii şi receptorii. Echilibrul corespondent se menține atâta timp cât receptorii îşi adecvează comportamentul şi operează consonant cu voința Principiului/Zeului. Când nu se respectă această regulă mediatorii, superiori ierarhic receptorilor, sunt desemnați să administreze diverse tipuri de pedagogie punitivă pentru a bloca progresul inadecvării, a reabilita funcționarea echilibrului cosmic, a reintegra ființele eretice în structura logicii totalitare. Prin spiritele punitive veghea solară apără ordinea obiectelor creației, le menține în structura corelativă şi le *corectează*. într-un univers supus unei rigori singulare nu orice mişcare, orice gest, orice decizie este posibilă şi cu atât mai puțin bună. Schema binelui, ordinii, coerenței la orice nivel de realitate e aservită imperativului solar:

Această creație a vieții de către soare este la fel de continuă ca şi lumina lui; nimic nu o împiedică şi nimic nu o mărgineşte. In jurul său, ca o armată de sateliți se află nenumăratele cete de spirite. Acestea locuiesc în apropierea Nemuritorilor şi de acolo veghează asupra lucrurilor omeneşti.(...) Firea zeilor este de a face bine, îndatorirea oamenilor este de a fi evlavioşi, iar cea a spiritelor de a pedepsi[4].

Natura divină îşi manifestă unicitatea privilegiată şi avantajul suveranității prin libertatea de a deveni cauza binelui, de a fi acțiune univoc orientată. Divinitatea nu e limitată prin frustrarea deciziei negative, prin neputința de a alege şi săvârşi răul; ea este consecventă în valoarea binelui, în totalitarismul expresiei pozitive. Natura receptivă umană definită prin evlavie este suscitată să se împărtăşească din valențele binelui divin prin opțiune fidelă, i se asigură prin ocrotire şi veghe proximitatea ontică şi analogia axiologică. Calitatea prestației punitive exercitată de intermediari nu e în primă apreciere o *pedeapsă* cât o corecție. Aici diferă perspectivele asupra semnificației unui gest, de la cel care îl săvârşeşte la cel care îl îndură. Spiritele punitive săvârşesc un sacrament corectiv, împiedică proliferarea rătăcirii şi implicit a răului; în valorizarea umană corecția este resimțită ca pedeapsă atâta vreme cât subiectul care valorizează este claustrat în sfera

unei axiologii deja contaminată. Din perspectiva bolii actul de tămăduire e perceput ca pedeapsă, însă din perspectiva tămăduitorului el este o îndreptare, o recosmicizare, o punere novatoare în schema ordinii. Analogia Soare-Adevăr e operabilă aici în valenţe neglijabil diferite de cele platoniciene. Relevanţa principială a adevărului în raport strict cu universul eidetic e deţinută prin analogie şi de către Soare în raport cu universul somatic (cosmos aestetos). Formele eidelor sunt generate şi întreţinute de către Adevăr şi reintegrate circular. Analogic formele şi calităţile obiectelor individuate se revendică de la principiul solar. Aşa cum Adevărul e cu necesitate un Imperativ Eidetic, şi Soarele este un Imperativ Corporal/Estetic. Nu se poate ieşi, în universul solar, din logica exclusivă întreţinută prin iradiere continuă. Soarele este aici Principiu, Măsură şi Scop al vieţii, este adică divinitatea naturală de care depind şi prin care subzistă şi se împlinesc toate corpurile, obiectele şi fenomenele. Mediatorii spirituali nu sunt entităţi elevate desprinse de orice contact cu materialitatea, emancipate de contagiunea gravă a elementului hylic. Dimpotrivă, ele îşi exercită potentele pe seama acestuia din urmă; locul manifestării mediatice îl deţin aştrii. Substanţa astrală e un vehicol corporal al intenţionalităţii mediatic spirituale. Gradul de dependenţă al aştrilor/planetelor faţă de Soare este omolog gradului de ierarhizare Principiu prim - Principii derivate. In substanţa astrală calităţile spiritelor se difuzează ca şi pluralităţi alternant calificate; actul decide calitatea fiinţei spirituale. Nu există o necesitate transcendentă care să oblige spiritele la o consecvenţă pozitivă continuă; asupra lor nu se exercită un fatalism numinos; spiritele pot degenera, se pot altera şi pot presta acţiuni malefice - echivalentul asumării unei propensiuni eretice în raport cu imperativul Solar/Divin şi deopotrivă compromiterea misiunii în raport cu receptorii naturali/tereştri. Contextul stelar/astral oferă imaginea diferenţiat calitativă a spiritelor exclusiv bune, a celor mixte sau a celor rele, deci a unei triade axiologic calificate. Deopotrivă acestea îşi distribuie calităţile ca şi influenţa contagioasă asupra ariei terestre ai cărei locuitori sunt astfel manipulaţi spre tipuri voliţionale diverse, spre decizii axiologic antinomice. Fatalismul influenţelor e inevitabil de vreme ce se exercită la cele mai intime nivele, se distribuie prin corporalizare:

Toate aceste spirite domnesc asupra lucrurilor pământeşti, ele zdruncină şi răstoarnă ordinea statelor şi persoanelor; pun amprenta chipului lor pe sufletele noastre, sunt prezente în nervii noştri, în

măduva noastră, în venele şi arterele noastre, chiar în materia creierului nostru în cele mai ascunse părţi ale măruntaielor noastre, în clipa în care fiecare dintre noi capătă viaţă şi fiinţă, încep să se îngrijească de el spiritele care patronează naşterile şi care fac parte din puterile astrale[5].

Prin spirite destinul îşi distribuie omnipotenţa tuteleră, îşi impune măsura o dată cu care poate fi asumat şi înţeles. Administratori destinali, spiritele nu fac parte din soarta pe care o difuzează, rămânând mereu agenţii detaşaţi, cauze eficiente ale evenimentelor individuale şi colective. Opera de influenţă teleologic administrată, pentru a-şi exercita în chip riguros infailibil proiectele, devine cauza imanentă diseminată calitativ corporal. Spiritele nu suscită reacţii volitive, afective, pasionale printr-o sugestie exterioară; ele nu se situează într-o exterioritate comodă de unde să provoace reacţii de răspuns la stimuli a căror raţiune ar scăpa părţii reactive; acestea acţionează din interior şi prin reţeaua trupească, compusă din substanţa astrală în care mereu stăruie contagiunea intenţionalului spiritual. Calitatea pe care în actele lor spiritele o întreţin la nivelul astrelor se distribuie gradual şi părţii corporale corespondente; astfel că se poate vorbi de o continuă manipulare astrală a funcţiilor, reacţiilor, comportamentelor indivizilor şi totodată speciilor terestre. In reţeaua trupească, deşi suferă un oarecare grad de alterare prin contact cu substanţa terestră, spiritele continuă să rămână fundamental agenţi astrali, să susţină circuitul energiilor nutritive şi a formelor-matrice noetice fără a căror prezenţă individuatele s-ar destructura. Accesul continuu al substanţei astrale şi al celei formal noetice la natura individuatelor le realizează ca entelehii, le proiectează drept receptori mobili ai principiilor seminale. In conformitate cu gradul de elevaţie şi totodată cu funcţiile aferente, spiritele contaminează componentele somatice corespondente. Partea superioară a sufletului, cea susceptibilă de prestaţia raţională nu poate fi influenţată de spirite, nici chiar de cele mai elevate, întrucât acestea sunt inferioare calităţii raţionale ce revine exclusiv Zeului/Părinte/Principiu. A întreţine prestaţia noetică este un accident al misiunii modului de-a fi divin. Suveranitatea Soarelui în raport cu aştrii devine măsura analogică a relaţiei dintre Zeu şi spirite, implicit dintre elementul raţional unic şi elementele pasional apetent manifestate la etajele inferioare ale sufletului. Axa hermeneutică Zeu-Raţiune-Soare ne îndreptăţeşte să susţinem că hermetismul e deopotrivă o teologie raţională şi o cosmologie solară. Divinitatea e administratorul şi

deținătorul unic al calității noetice; cosmosul creat şi întreținut prin efluviile emanate continuu se împărtăşeşte participativ din elementul noetic. Natura îşi apropriază după măsură specifică rațiunile divine proiectate în alterația metaforei solare. Omologia divinitate, Soare justifică motivul central al gnozei hermetice, corespondența superiorului cu inferiorul, a celor de Sus cu cele de Jos. Prin trup şi sufletul inferior ființele aparțin lumii de Jos iar prin rațiune, celei de Sus; spiritele activează ca vehicole-liant între cele două lumi, se comportă ca agenți ai continuității vitale. Unicitatea Zeului întreține o regulă cosmotică singulară la nivelul sferei inteligibile, face ca identitatea să nu fie pândită de contradicție, ca adevărul să nu se altereze devenind eroare. Intre sfera inteligibilă permanent conexată Zeului şi sfera sensibilă, agentul solar întreține posibilitatea corelării analogice, preia şi distribuie efluviile divine numite şi energii creatoare. In unicitatea lui Soarele preia în natura luminoasă imperativul monismului divin, îl împărtăşeşte sferei sensibile prin proiecția radială instituind aria de extensie a luminii-rațiune:

Lumea inteligibilă este legată de Zeu, lumea accesibilă simțurilor de lumea inteligibilă şi, prin aceste două lumi, Soarele face să circule efluviile Zeului, adică energia creatoare'.*

în universul nostru nu sunt valabile doar tezele unei fizici solare; este evidentă dependența vieții de principiul solar luminos. Remarcabil este în hermetism faptul consacrării soarelui ca principiu metafizic singular sau ca imperativ teologic. Unicitatea rațiunii solare transferă mecanismului/organismului cosmic statutul de receptacol continuu; a fi în acest univers este totuna cu a te preta la manipulările teleologiei solare. Toate imperativele şi scopurile ființelor întreținute radial se subsumează prin natura necesității imperativului Unic. Dacă vrem să ne definim în mod sincer trebuie să spunem că atât ca persoane cât şi ca specie suntem accidentele terestre ale luminii, suntem ipostazele raționale ale imperativului solar. Antropologia rationalistă, cea mai în măsură să ne exprime, rămâne în fapt un apendice al metafizicii luminii. A încerca să elaborezi o ştiință fizică pură, o biologie pură sau o antropologie pură ignorând principiul luminos înseamnă a te condamna de la început la un discurs fără temei, la o zarvă riguroasă în jurul unor accidente. Fără nici un exces poetic şi cu atât mai mult fără arabescuri retorice afirmăm, şi afirmația are susținere naturală, că

venim din lumină şi ne reîntoarcem în lumină. Lumina e regula majoră a lumii în care vieţuim şi corespondentul ei divin e măsura unică într-o lume, unica posibilă pentru raţiune:

Soarele este creatorul, lumea este creuzetul creaţiei. Esenţa inteligibilă stăpâneşte cerul, cerul îi cârmuieşte pe zei, sub aceştia se află spiritele care călăuzesc omenirea. Aceasta este ierarhia divină şi astfel este lucrarea pe care Zeul o înfăptuieşte cu ajutorul Zeilor şi-al spiritelor pentru sine. Totul este o parte a Zeului, şi astfel Zeul este în toate. Prin creaţie, el se perpetuează neîncetat pe sine însuşi, căci energia Zeului nu are trecut, şi, cum Zeul este fără margini, creaţia sa este fără de început şi fără de sfârşit[1].

Noi venim de acolo de unde vine lumina noastră. Indurăm suava revelaţie a naturii luminoase atunci când răsăritul soarelui, deschizând ochilor calea către viziune, provoacă în inimă bucuria naşterii vieţii ca şi cum în această bucurie ar stărui zestrea lumii, ca şi cum, privind văile peste care se răsfiră pletele încă umede ale lui Helios, am asista la ivirea primelor lucruri sub zarea luminii, ca şi cum în fiecare dimineaţă ne-ar fi îngăduit să restaurăm miracolul primei dimineţi. Stând şi veghind asupra făpturilor ce intră încetul cu încetul în lumină nu mai putem tăgădui că, în oarecare măsură, acestea se întâmplă prin noi, cu complicitatea viziunii şi pe măsura mirării noastre. Dacă n-am fi venit mai devreme din lumină nu am şti s-o vizionăm, şi n-am putea întâmpina chipul strălucitor al celor luminoase. Agentul luminos ne leagă de viaţă, de lucruri şi dă măsura timpului afectat pelerinajului cosmic. Diversitatea evenimentelor cosmice se exprimă în calităţi temporale diferite; însă pentru orice individuat, măsura propriului timp/ destin e calitatea luminii imanente. Transmutaţiile continue operate la nivelul fiecărei vieţi individuale, ca şi lumea transmutaţiei monadice sunt întreţinute de agenţii luminoşi, respectiv de imperativul luminos. Prin agentul luminos timpul devine substanţă; nu rămâne o măsură abstractă apriorică a percepţiei. Temporalitatea nu e un element al subiectivităţii, angajat analitic din nevoi gnoseologice; este mai curând calitatea de substanţă a devenirii. Circularitatea radială obligă ciclicitatea timpului la o măsură recurentă.

Capitolul 7

CORESPONDENȚE

Fii credincios fiul meu; religia este o filosofie superioară; fără filosofie nu există religie superioară.

Este curioasă şi totodată lamentabilă uşurința cu care filosoful se *emancipează* de viața trăită sub imperativul religios complăcându-se în competiția facilă şi lipsită de orice miză cu propria rațiune. Dacă dincolo de sine nu e nimeni şi nimic care să-l primească, să-l nege, să-l conteste sau valideze, filosoful pur e sortit să se învârtă primprejurul propriilor postulate aşa cum se învârte o vită legată la țăruş: îşi domină aria circulară dar în afara ei nu are acces. Intre un atare filosof fascinat de opulența propriilor elucubrații şi măgarul lui Buridan suspendat între două postulate echivalente - afirmație/negație - nu e diferență decât de accident. Suveranitatea rațiunii pure este în fapt posibilitatea ei fatală de a-şi suspenda propria rațiune, aceea care o precedă/ întemeiază mai înainte ca exercițiul ei să fi debutat, şi năzuința periculoasă de a se mulțumi cu tautologii. Este însă suspectă şi îngrijorătoare pasiunea asertărilor apodictice deversată de la persoana religioasă care, deținând o onestă intimitate cu divinul, se socoate numai prin asta îndreptățită să deprecieze/anihileze magistralele operații ale intelecției. E limpede că persoana îndumnezeită nu are nevoie de serviciile unui intelect speculativ atâta timp cât nu vrea să-şi expliciteze în termeni şi noțiuni inteligibile propria experiență şi cât nu tinde să o facă intersubiectiv relevantă. Insă dacă are intenția de a comunica va trebui, spre eficacitatea actului, să-şi expună în categoriile rigorii intelective conținutul de experiență conştientizabilă; dacă are vanitatea de a institui o *cale,* un *canon* teoretic şi practic pe care cineva să-l poată adopta, va trebui să combine rigoarea expunerii logice cu patosul mistic inocent exprimat, ba chiar cu o anumită

pudoare recomandabilă oricărei comunicări de această natură. Criza deja învechită a conştiinţei europene se datorează, într-o bună măsură, şi deprecierii reciproc polemice a filosofiei şi religiei, act întreţinut de diletanţii ambelor domenii, de fanaticii crezului subiectiv că ceea ce practică ei ar fi superior, suficient şi în sine întemeiat. Cred că este în avantajul restului de destin la care omul mai poate aspira să reintegreze în conştiinţa lui atât gravitatea numinoasă a duhului religios cât şi sobrietatea scrupuloasă a argumentaţiei raţionale. Este modul în care conştiinţa şi-ar recăpăta integritatea, s-ar exorciza de plăcerea schizofrenică de-a se considera îndestulată rumegându-şi amarele şi râncedele prejudecăţi. în istoria umanităţii sunt constructive cu adevărat acele epoci în care patimile divine au coabitat cu avânturile ştiinţei, în care zeii puteau să fie şi arhitecţi, şi geometri, şi îndrăgostiţi pătimaşi; sunt paradigmatice acele personalităţi în care se-ntâlneşte limpedele izvor al credinţei cu albia largă a gândirii. Rare sunt spectacolele mai jalnice decât acelea în care filosoful pur apare într-o după-amiază posacă în onorabila instituţie universitară/academică şi, la o oră bine fixată, îşi propune să delibereze veracitatea argumentelor în favoarea/defavoarea divinităţii. Dacă argumentele defavorabile par bine ticluite el poate părăsi sala de curs învingător asemeni unui gladiator, şi-şi poate petrece seara în compania plăcută a unui vin vechi şi a iubitei chicotitoare, ambele pe post de premiu de eminenţă argumentativă. Totul pare atunci a fi în regulă pentru el; divinitatea a ieşit din ecuaţia lui impecabil rezolvată. Nici nu-i trece prin emisfera numită eufemistic *cap* cum că argumentele cărora le dă atâta credit n-au puterea să-i limpezească neuronii botezaţi cu vin, făcând să-i dispară beţia la simpla decizie a inexistenţei ei declamată patetic dinaintea însoţitoarei oarecum suspicioasă. *Dacă eu argumentez că nu sunt beat, crezi că nu sunt beat ?* - întreabă el aprins de un oarecare curaj spontan şi luat pe nesimţite de un bărbătesc avânt. *Cred doar că ai argumentat bine, dar e limpede că eşti beat!;* şi răspunsul ei pare impecabil. Exemplul uşor frivol folosit aici spune totuşi că simpla abilitate a argumentaţiei nu e în măsură a altera prezenţa/absenţa unui obiect sau calitate a lui. Din nefericire o abundentă parte a filosofilor se mulţumesc a înota paşnici în argumentele raţiunii ca-ntr-o piscină şi nu li se pare deloc frustrant faptul că nu sunt vizitaţi de prodigioasele obsesii ale

divinului. Pentru ei viața e la fel de apodictică în evidența ei ca și osul pe care tocmai îl roade pentru un câine. Vreau să spun că ei se raportează la viață în mod digestiv; ceea ce nu digeră stomacul digeră mintea; ea primește din când în când *meniul* livresc, îl digeră transformându-l în rezumate și acte amnezice. Și cam atâta e tot. N-așteaptă nicidecum să dea buzna într-o noapte, peste garanțiile minții lor adormite, zeița cu zâmbet insinuant și plete aprinse luându-le-n răspăr, sau dumnezeul umil cu crucea greoaie petrecută peste umeri asemeni unei mantii de slavă și să le umilească tihnita odihnă.

E straniu faptul că vremea pe care o îndurăm și-a țesut cu atâta zel *științific* valuri care s-o separe de realitate (cea care nu poate fi rezumată prin tehnică, paradigme, experiență). Dacă s-ar putea rezuma categoria Realului la universul observabil cu care conștiința cunoscătoare operează, atunci performanțele noastre n-ar fi mai mult decât spectacolul acrobațiilor frustrate pe care-l dau animalele în parcurile zoo; n-ar fi decât vagi zbenguieli instinctuale bune ca stimulent digestiv. E aproape o regulă ca cei ce cunosc în mod epistemologic să considere inoportună credința. Nu văd nici un avantaj în a te dispensa de ceea ce duce într-o *zonă* a realității unde nici una dintre celelalte aptitudini nu ajunge, și, pe de altă parte, nici nu e o decizie rațională refuzul șansei de-a cunoaște credința ca fenomen subiectiv și relevanța lui epistemică; or nu poți analiza un fenomen pe care-l frustrezi, pe care-l refuzi sau care pur și simplu lipsește. Chiar dacă, până la un anumit nivel, credința nu duce prea departe, rămâne o simplă curiozitate subiectivă, e totuși incontestabil, în urma unei analize istorice și psihologice, faptul că dincolo de un *prag* ea duce într-un univers structurat pe cu totul altfel de legi, norme, criterii de adevăr și realitate (vezi istoria fenomenelor mistice, fenomenologia prodigiilor, a profețiilor, clarviziunea, tămăduirile miraculoase, precogniția etc). Ca regulă metodologică, recomandabilă oricui încearcă o sinceră înțelegere a destinului uman, să nu se bagatelizeze nimic din ceea ce deja există în vreun fel, oricare ar fi acesta, chiar a situațiilor expediate cu prea multă ușurință domeniului *anormalității,* devianței sau patologicului. E ușor ridicolă arogarea atitudinii de înțelepți, lucizi, meșteri în a angaja diagnoze chiar în acele situații/domenii pe care nu le-au parcurs, nu le-au trăit sau îndurat și despre care au doar prejudecăți; simplii muritori traficanți de certitudini neputincioase, nu ne prea prinde rolul de atotcunoscători; deci unde nu știm cu adevărat ce

se întâmplă e bine să mai cercetăm, să nu emitem încă concluzii, să aşteptăm, să ne rugăm a avea parte de înţelegere, de cunoaştere. Oricum, pentru multe adevăruri, cu toţii vom sfârşi prea devreme, mult înainte de a le fi aflat, mult înainte chiar de a fi apucat să bănuim cât de puţin am ştiut; poate mult înainte chiar de a fi aflat ceva demn de luat în seamă. Această viaţă pe care în mod cert mai devreme sau mai târziu cu toţii o pierdem ar fi infinit mai săracă şi pustie, mai lipsită de surprize şi fascinaţii, mai goală de gravitate şi angoase în absenţa credinţelor, oricare, de oriunde. Fiecare dintre noi suntem la o vârstă în care mult/puţin din ceea ce suntem a devenit deja amintire. Nu mai există cele trecute decât pentru că le creditǎm; dacă cineva ar căuta să ne convingă că toate amintirile sunt fantezii şi nu mai au nici o realitate, ce ne-ar mai rămâne atunci? Nici măcar timpul în care ar trebui să disperăm, nici răgaz pentru regrete, nici măcar teamă n-ar mai apuca să ne fie. Omul, ca gen metafizic sau ca specie naturală mai are atâta putere de a fi cât îşi construieşte un destin prin credinţă; altfel istoria lui va sluji ca material digestiv pentru un timp suveran, cinic şi omnipotent care nici nu trebuie să se sforţeze pentru a ne anihila.

In fragmentele hermetice scopul vieţii e limpede înţeles, finalitatea destinului terestru nu e alta decât accesul la divinitate, la bine şi adevăr; un adevăr eschatologic ireductibil la puerilele controverse logice:

Cunoaşterea sporeşte spiritul religios. Căci o dată ce sufletul, încătuşat în trup, s-a ridicat până la perceperea Binelui autentic şi a Adevărului, el nu poate să cadă iarăşi înapoi. Puterea dragostei şi uitarea tuturor faptelor rele împiedică sufletul, care-şi cunoaşte făuritorul, să se despartă de Bine. Acesta este, fiule, scopul credinţei; dacă poţi să ajungi la aceasta viaţa ta va fi pură iar moartea-ţi va fi fericită; sufletul tău va şti încotro să-şi îndrepte zborul[1].

Atât cunoaşterea cât şi credinţa, în mod diferenţiat şi cu tot angrenajul pe care îl pot mobiliza fiecare, asumă implicit unicitatea teleologică, faptul de a tinde constant spre adevăratul Principiu care e totodată şi unicul scop, a cărui tangibilitate dă măsura Binelui. Pentru a realiza propria identitate trebuie să-ţi epuizezi, într-un experiment teoretic, posibilităţile devenirii, calitatea proiectelor posibile; ca să ştii ce eşti trebuie să ştii spre ce tinzi; ne realizăm atunci când stăruim în mod continuu în tendinţa unică spre Bine/Principiu/Adevăr; toate tendinţele aleatoare sunt variante multiple ale de-realizării. Doctrina

hermetică, contaminată de un soi de accident platonizant,instituie criteriul cauzei finale pe identiatea Zeului cu Binele imuabil; nu ar avea consecvenţă o lume în care principiul şi scopul n-ar fi identice ori cel puţin corelative. De corespondenţa Binelui cu divinul se ataşează atât setul tezelor cosmologice cât şi al celor general antropologice şi special psihologice. Ideile aparţinătoare celor trei seturi sunt îmbinate într-o foarte concentrată sinteza în Cartea către Tatius pe care încercăm s-o reconstituim pe măsura înţelegerii noastre şi în noţiuni accesibile.

Totalitatea ca şi individualitatea sunt definibile prin medierea complementarităţii mobil-imobil. A avea fiinţă înseamnă actualizare prim medierea mişcării; excepţia unic recunoscută este nefiinţa căreia nu i se poate atribui ceva, prim urmare nici mobilitatea. Fiinţele/fiindurile mobile sunt totodată metamorfotice; stările, calităţile şi formele lor se succed fără a însemna totuşi destrucţie esenţială; ca notă accidentală a transformării, la anumite nivele se poate remarca decompozabilitatea. Dihotomia muritor-nemuritor are relevanţă atât epistemică cât şi ontică; în aria ontologică sunt entităţi muritoare şi altele, dimpotrivă nemuritoare. In genere muritorul se asociază corporalităţii şi actualităţii calificate. Atributul nemuririi revine esenţelor formative.

Muritorul e corelativ compozabilităţii/decompozabilităţii şi opusul naturii simple. Numai lucrurile solubile se nasc din diversitate şi se pierd în diversitate. A fi solubil semnifică şi a fi generat printr-un proces; continuitatea generării este cu necesitate şi continuitatea destrucţiei, adică menţinerea în simulacrul de fiinţă prin adoptarea formei ca accident al aparenţei fără libertatea identificării esenţiale cu ea. Sunt realităţi create/născute/generate printr-un act singular, finite ca temporalitate dar infinite ca mod, realităţi cauzate dar indestructibile şi consecvente modului lor, adică identice în formă.Principiul cauzalităţii acţionează de la Zeu la univers şi om; cel complementar, al finalităţii dinspre univers prin om spre Zeu. Este vădită aici circularitatea unu-multiplu, principiu-fenomen, divinitate-lume. în schema realităţii, materia constituie partea de *jos* a calităţii principiale. Ca principiu materia nu e destructibilă, ea este însă supusă metamorfismului. In structura sufletului părţile apetenţă şi pasională, ataşate corporalităţii sunt asemenea acesteia muritoare; partea raţională ataşată esenţelor noetice este singura inalterabilă şi nemuritoare. In natura sufletească este evidentă aici diviziunea muritor/nemuritor,

adică sufletul nu este integral omologul divinității ci numai prin calitatea lui rațională, în vreme ce pasiunea şi apetența revin naturii alterabile. Dualitatea formă-materie, ca stigmat al individuatelor întreține statutul muritor.

A exista şi a avea ființă sunt categorii diferite; elementul conform căruia se operează disocierea este sufletul; cu necesitate ființa apare ca individuație animată. Prin medierea sufletului şi vederea desăvârşirii se actualizează toate fenomenele ființei. Pasionalitatea, fenomen psihic, se înscrie în setul de reziduuri perisabile ale dualității; ființa umană actualizează calitățile reziduale prin atitudinea reactivă, dualitatea generică bucurie-suferință. Ființa divină nu este reactivă pasional; ei nu i se recunoaşte nici plăcere, nici bucurie, nici durere, nici suferință. Variațiile pasionalității depind, în principiu, de finitudinea, alterabilitatea şi destructibilitatea corpului eteroclit; în natură corpurile se nasc prin adiții programate de calități compatibil/ incompatibile; ființa lucrurilor apare astfel ca devenire tensionată, tendința de configurare-desfigurare, cristalizare-recristalizare. Identitatea dinamică a corpului viu e menținută prin sforțările continue ale vehicolului psihic-cauză formală, matrice plasticizantă. Inteligența/ înțelegerea e felul în care se comportă rațiunea în Ființa divină; Rațiunea, aptitudinea judicativă, e modul uman de manifestare a inteligenței, al intelecției. Divinitatea aplică o continuă şi identică prestație noetică. Rațiunea divină e totodată logosul divinității ca principiu, justificarea unicității ordonatoare şi a constanței ca gen suprem. In consecvența principiului divin e implicit şi atributul voinței; toate actele prestate, integral valide pozitiv, recognoscibile sub valoarea Binelui au drept cauză eficientă Voința. In gestica umană, plurimorfismul actelor volitionale se dezvoltă sub tendințe eretice, căi ale posibilităților deschise de survența nescontată a excepției/răului. Atributele de specie ale voinței umane fac posibilă actualizarea inadecvației la Voință ca principiu, a incompatibilității cu Binele ca normă axiologică. Pluralitatea posibilităților exceptante ale voinței individuale se confirmă în act ca normă canonică a devenirii *rele.* Deliberarea şi electiunea divină e natural bună, în timp ce variațiile arbitrarului şi electiei umane sunt general contaminate de rău; apare indubitabil aici o tendință sforțat antinomistă în judecarea relațiilor divin-umane:

Răul este hrana lumii[2].

Principiul antropic, acela prin care se validează rostul vieții în lume e pus aici în postură disfuncțională, poate fi convertit chiar în opusul lui, în antiantropism. Regula interpretării antinomiste - ce funcționează în acest fragment nefiind totuşi valabilă pentru întregul corpus doctrinar hermetic - e angajată şi relația Lumea de Sus-Lumea de Jos (Cer-Pământ):

Toate lucrurile din cer sunt imuabile; nimic nu este imuabil pe pământ. In cer nu este deci servitute; pe pământ nu există libertate. în cer nu există nimic neştiut; pe pământ nu se cunoaşte nimic. Lucrurile cereşti nu au nimic comun cu cele pământeşti}.

Se întreține parcă aici o voită ostilitate față de regula analogiei care este o axiomă centrală a hermetismului; fără asemănarea dintre Lumea de Sus şi Lumea de Jos, dintre divin şi uman, dintre cer şi pământ logica analitică n-ar avea aici nici un temei.

încercăm elucidarea implicațiilor tendinței interpretative antinomiste:

1) se postulează dualitatea de principii Lume de Sus - Lume de Jos;

2) se dogmatizează disanalogia ca regulă de funcționare cosmologică;

3) se configurează grila axiologică Bine-Rău, Muritor- Nemuritor;

4) se recunoaşte Lumii de Sus atributul binelui;

5) în virtutea antinomiei, Lumii de Jos îi revine răul;

6) ontologia rezultată astfel e una a dualității dihotomice;

7) situarea în lume reprezintă pentru om efort de adaptare la o necesitate *rea,* năzuința constantă de integrare şi conversie a calificării negative prezentă în mod natural;

8) ieşirea se află în omologia suflet rațional - rațiune divină;

9) structura corporală eteroclită nu poate fi salvată;

10) Lumea de Jos satisface înțelesul cosmologic al Infernului.

în logica antinomistă intră simultan două înțelesuri ale categoriei totalității asimilabile prin contrapozitie: lumea celestă este o totalitate/integralitate bună în vreme ce lumea terestră este o altă totalitate/integralitate rea, coruptibilă, contaminată de perisabilitate. Prima e o totalitate a *nemuritorilor,* cealaltă e o totalitate a *muritorilor.* în lumea de jos este posibilă diminuarea eficienței cauzale, chiar depotențarea unor principii de statutul lor cauzal, secătuirea lor de capa-

citatea producerii de efecte; universul de jos e atins de un soi de sterilitate cauzală, ceea ce-1 face vulnerabil în fața timpului:

Ceea ce este însămânțat nu răsare întotdeauna...[4].

Substanța corporală este disociabilă în elemente, calități, genuri, forme; cea divină nu-şi pierde omogenia simplă. De asemenea în corporalitate, prin adiție de elemente compatibile formele sunt generate şi împlinite iar prin disocierea celor incompatibile ele se destructurează/alterează. Geneza şi destrucția sunt reciproc substituibile în funcție de perspectiva de raportare; pentru corpuri nu este nici început pur, nici pur sfârşit:

Ceea ce se sfârşeşte, începe; ceea ce începe, se sfârşeşte[5].

Corporalitatea se actualizează prin formă şi energie; asimilează în consistența principiului propriu identitatea formei şi substratul energetic. Schimburile între cele două lumi se fac unilateral, întotdeauna dinspre cer spre pământ. Putem remarca un soi de *posedare* a lumii inferioare prin imperativele celei superioare cărora nu le poate fi ignorat statutul de necesitate. Lumea inferioară pare doar o anexă în care se revarsă accidental substanța lumii superioare fără însă a-şi transmite şi naturalitatea, limitându-se doar la vagi alterații contagioase. Regula de schimb este unilateral degresivă; posibilitățile conversiei progresive sunt excluse. Condițiile ontologiei celeste sunt inasimilabile pentru orice ființă pământească. Muritorul nu este ignorant ci nonrațional, privat de atributul exclusiv recognoscibil divinului. In proiecția cosmică rațiunea devine providență ordonatoare al cărei instrument eficace e necesitatea. Nu trebuie să fie decât ceea ce-i prevăzut mai dinainte în rațiunea divină şi propus de către voința ei.

în acest fragment avem în față o filosofie ce-şi flatează idealul pe seama damnării condițiilor de posibilitate. Excesul de validare a sferei celeste e o compensație în avans prin care deplorarea sferei terestre să pară nu numai justificată/îndreptățită dar, mai mult, ea să tolereze insinuarea arbitrarului axiologic - principiul validării prin contrapoziție: este deplorabilă lumea de jos pentru că tot ceea ce este lăudabil aparține celeilalte (celei de sus); sunt răi muritorii numai pentru că tot ceea ce este bun aparține deja nemuritorilor; ființele terestre sunt nonraționale numai pentru că rațiunea este exclusiv divină. Conform principiului sus-numit, dacă putem construi rațional un domeniu perfect (ideal) tot ceea ce nu-i aparține trece prin chiar acest fapt în contrapoziție. Dacă divinul e totalitate de perfecțiuni, atunci nedivinul poate fi o sumă reziduală coruptă. Valoarea enormă a divinului asaltează prin totalitarismul ei ostil potentele oricărei axiologii bazată pe arbitrarietatea valorilor umane. Se recurge la Dumnezeu pentru a boi-

cota logica lumii, nu pentru a o justifica. Toposul divin e luat drept refugiu de unde odată instalat poți dezlănțui o analitică depreciativă vis-â-vis de lumea din care abia ai scăpat şi care încă *miroase în hainele tale,* care ți-a slujit ca prag de lansare şi ți-a hrănit potentele neîmpăcate. în contrapoziție se supralicitează/subliciteză două domenii ontologice arbitrar situate față în față din năzuința gratuită ca vigoarea axiologiei dualiste să poată funcționa. Nu încape aici o normă comună în care să se regăsească rotunjimea tensionată a vieții, să se recunoască dialectic echivocurile luminilor şi umbrelor, să se îmbrățişeze nostalgic afirmațiile şi refuzurile, să-şi fie complice entuziasmele şi sumbrele lamentații.

Fericită că a scăpat de insistențele sâcâitoare ale lumii *de jos,* cea de *sus* pare a răsufla uşurată închizându-se în vanitoasa ei autarhie ca pentru a-şi celebra nestingherită victoria propriei purități intangibile, întreg edificiul unei atare axiologii contrapozitive suferă de viciul supralicitării proiective, specific intelectului complexat de imensitatea incomprehensibilă a unei realități dinaintea căreia se simte neputincios şi se lasă, cu plăcere, ademenit în reveria că intangibilul proiectat i-ar fi întrucâtva compensație; se pretează astfel la facila iluzie de-a se simți eliberat de ceea ce tocmai deploră, mai ales de vreme ce se ştie asigurat în oblăduirea complice a unei transcendențe aristocratice, care nu s-ar mai înjosi atât de mult încât să ia în seamă o atât de umilă realitate cum este neînsemnata lume *de jos* şi care-şi întreține narcisismul ei hipercosmic cu ingrediente pur metafizice, care nu-şi pierde cumpătul celest decât pentru a-şi ajusta pe chip zâmbetele trandafirii dăruite parcă insinuant unei veşnicii prea exigente. Fără pretenția că expresia ar fi cea mai reuşită, am spune că e vorba aici de un soi de parvenitism celest atât de puțin elevat încât îşi potențează, în dramatice sforțări, amneziile în raport cu lumea terestră, de un soi de oportunism transcendentalist ce nu uită să se dispenseze metodic de limbajul plastic şi comun al imanenței, ce se pierde în reveria unei inexpresivități redutabile. Este uşor de remarcat aici, ca şi-n alte tipuri de metafizică, nevoia orgolioasă de opoziție, siguranța că ai un domeniu ce merită depreciat şi că eşti suficient de neintegrat lui încât să-ți şadă bine postura critică. Cu cât îți revendici mai zelos apartenența la veşnicie cu atât pare mai nostim să-ți recunoşti originea natural-umilă; cu cât te flatezi arogându-ți calificații transcendentale cu atât te sustragi lumii imediate pe care-o consideri nevrednică de aprecierea ta şi improprie pentru orice valoare/calitate:

Ce este Zeul altceva decât Binele imuabil, pe când omul este răul nesuferita.

Capitolul 8

ENERGOLOGIE ŞI PSIHOLOGIE

Natura e deopotrivă cadrul spatio-temporal al manifestării oricărui act, atribut, stare, proces, regulă, cât şi Legea de actualizare mobilă a individuațiilor dotate cu finalitate implicită. Naturalul şi Legicul (conform unui Logos imanent) coincid dialectic, lăsând totuşi pe seama mobilității posibilitatea unor actualizări contrare/ contradictorii în raport cu Legea, admițând o temporalitate marcată de vinovăția de-a nu duce spre nici o împlinire, cultivând complicitatea compasivă față de o ontologie a rezidualului/destituibilului, tolerând cu o majoră benedicție infuzia unor cauze formale nefmaliste, excep-tate de la unicitatea riguroasă a Scopului natural. Actele naturale sunt tot atâtea moduri de împlinire a Legii, sunt genuri logice prin care se confirmă o matematică prospectivă; formele mobilității, genurile de atribute şi realități, identitatea şi alteritatea formelor se constituie sub rânduiala consecventă a Naturii. Cunoaşterea, valorizarea sau acțiunea parvin prin Natură şi sunt menite să împlinească naturalitatea, să epuizeze intențiile implicite ale manifestării ca Lege. Conştiința individuală are numai posibilitatea de a delibera, de-a opta, de a alege sau refuza, ea nu poate institui criteriile naturale ale posibilităților de a alege, ea nu poate schimba domeniul opțiunilor posibile care-i preexistă şi, mai mult, o fac posibilă. Mai întâi Natura constituie conştiința, o învesteşte cu posibilitatea fixării de scopuri şi-i asigură un cadru în care să poată funcționa alternativele ei; dar în esență conştiința nu poate scăpa naturalității, nu poate decide să fie altceva decât este, nu poate opta altfel decât conform propriilor criterii imanente, nu-şi poate schimba legile proprii de existență sau mobilitate. Conştiința nu poate alege să fie altceva decât conştiință care alege; ea nu poate fi decât efectul propriei existențe nu cauza originară; ea nu-şi poate substitui principiul natural care o constituie în mod aprioric propriei funcționări. Pentru că e făcută să fie conştiință, aceasta poate să se şi

comporte în mod conştient, dar ca sumă epifenomenală a propriului principiu care, în esenţa lui, îi scapă. Conştiinţei nu-i este îngăduită libertatea metodică de a decide ce este ea *ca. faptul de a fi în sine conştiinţă;* în acest fapt ea este integral natură, lege şi scop, toate deopotrivă şi în deplină calitate. Conştiinţa devine conştientă de sine în actul realizării propriei esenţe coincidente cu scopul existenţei specifice. Fără prealabila învestitură de natură conştientă, conştiinţa n-ar dobândi suportul actualizării funcţiei de conştientă de sine. în şinele conştiinţei de sine se află continuumul implicit al Naturii ca *ceea ce este conştient;* se realizează compatibilitatea circulară a Fiinţei şi Ideii de sine, suportul unui Eu precosmic actualizat, noemă a Unităţii conştiente. Fiinţa Naturii îşi restituie esenţa personală pe seama alterităţii actului conştientei de sine, mod al realizării statutului de subiect prenoetic; este doar conştiinţa în sine identică faptului de a fi conştientă de sine fără suscitarea suplimentară a variaţiilor eidetice. Conştiinţa este *trupul* prenoetic al posibilităţilor de operare eidetică.

Corporalitatea survine ca mod prim necesar actualizării în genere, nucleul de focalizare al substanţei unei identităţi; energiile, calităţile, scopurile îşi datorează posibilitatea actului categoriei prealabile a corporalităţii. Corpul stopează într-o ordine mobilitatea anarhică a energiei pure, introduce o regulă de coeziunea a pulsiunilor şi relaţiilor, dogmatizează compatibilităţile şi incompatibilităţile, solicită complicitatea timpului în vederea realizării scopurilor, îşi arogă puterea de a conserva identitatea formelor în calităţile substanţei, sfidează eternitatea plenarităţii inexpresive provocând totodată fatalitatea limitei. Viaţa e prezentă preformal dar nu-şi întâlneşte scopul decât o dată cu forma; creaţia de forme corporale este gestul continuu al Zeului. Natura îşi capătă funcţia cosmotică prin libertatea de a fi genul ultim al instituirilor teleologice; poate fi locul unde apar formele şi se împlineşte scopul fiecăreia:

...trupurile sunt necesare ca locuinţe şi instrumente ale energiilor[1].

Necesitatea corporalului nu are caracter originar, nu este, să zicem aşa, absolută, nu-şi are raţiunea în sine; este o specie de necesitate mediatică apărută ca imperativ al instituirii finaliste; pentru că mobilitatea energetică eternă are nevoie de un proiect formal trebuie ca suportul trupesc să-şi capete necesitatea. Formele eidetice deţin parola conform căreia energiile etern mobile aderă la unitatea speciilor corporale; modul corporal dă temei individuaţiei energetice. Prin speciile

corporale se actualizează Raţiunea principiu care se comportă în raport cu energia asemeni scopului faţă de vehicol; recurge la el pentru a-l proiecta într-o realitate consistentă în sine. Prin trup se cenzurează libertatea mobilităţii energetice; aceasta nu mai poate acţiona oricum, ci numai în vederea conservării identităţii; alterarea şi destrucţia apar astfel ca modalităţi de eliberare ale purităţii energetice de sub coerciţia unui scop individual. Lumea superioară se compune din Energii, Raţiuni şi Scopuri ierarhizate care-şi găsesc în Lumea de jos matrici receptaculare şi vehicole de manifestare; facultăţile psiho-somatice se adecvează întrucâtva la rigoarea ierarhică a modurilor Lumii de sus şi-i comportă, cu limitele inevitabile, variaţiile intenţionale. Vehicolul sufletesc e destinat să opereze transferul calităţilor din modurile divine în cele umane şi să *educe* facultăţile în vederea revelării celor dintâi; revelarea ca scop e totodată şi condiţia realizării facultăţilor ca medii revelatorii. Prin funcţia lui sufletul este un operator divin în modul fiinţării umane şi, mai general, naturale:

Facultăţile sunt legate de trupuri. Ele coboară din formele divine în formele muritoare, şi, prin ele, sunt create trupurile. Fiecare din facultăţi exercită o funcţie -fie a trupului, fie a sufletului - însă ele există în suflet independent de trup. Căci energiile sunt eterne, dar sufletul nu este întotdeauna încătuşat într-un trup muritor[2].

Ceea ce apare ca şi corporalitate e consecinţa acţiunii *coercitive* a sufletului asupra substanţei eterogene compozabile şi decompozabile. Energia este numai coordonată prin suflet în procesele trupeşti, nu e condiţionată existenţa ei ci doar ordinea cronologiei corporale. Prin detaşarea sufletului de trup, vehicolul terestru este lăsat pradă tendinţelor disociative imanente, substanţele lui se despart din unitatea anterioară întreţinută prin imperativul sufletesc şi se asimilează fiecare speciei sale urmând o tendinţă de restituire a integralităţii. Entităţile corporale sunt muritoare ca şi compozit eterogen care deţine de asemenea eteromobilităţi; cele divine sunt simple, omogene şi imobile. Acţiunea şi puterea de a face este asociată substanţei simple divine întrucât ea nu e condiţionată să fie sau să se mişte; aceasta imprimă formele mobilităţii în entităţile eterogene care şi le asumă ca dat pasional. Prin mobilitate este indusă şi teleologia provizorie formelor individuate, sunt aservite de principiul omogen simplu. în natura ei energia se defineşte ca proiect mobil, ca punere continuă în act a schimbării, ca schemă a devenirii în integralitatea ei cosmică variabilă. Ea se află la originea ca şi la sfârşitul individuatelor; ea umple *vasele* formelor corporale fără a putea fi deţinută aici în mod static. Atunci când trece

din ele, se golesc şi pier, însă energia plecată dă naştere mereu altora. Pluralitatea corporalului nu introduce diviziunea în natura energiei, nu-i afectează unitatea; energia se plurifică în actul corporalizării ca moduri, nu ca principii. Calitatea entităţilor în care se exercită pune energia în mai mare sau mai mică elevaţie; divinul dă puritate şi indestructibilitate de mod energiei; individuatele se diferenţiază pe specii, indivizi, calităţi, relaţii. La nivelul corpului omenesc energiile instituie senzaţiile şi procesualitatea creştere-descreştere, intrare în formă-ieşire din formă. Prin gama actelor manifestate se realizează calitatea de cauză activă a diverselor forme energetice. Nivelele senzorial, pasional, voliţional dezvoltă analogii active ale diferenţierilor imanente energiei; ele se comportă ca moduri ale relaţiei; nu există senzaţii, percepţii, pasiuni fără a implica necesitatea unei alteraţii interioare sau exterioare. în genere acestea se constituie ca rezonanţe cu sferele exterioare sau devin moduri reactive la mobilismul imanent eterogenetic:

Provenind de la acelaşi principiu şi ajungând la acelaşi final, pasiunea şi senzaţia sunt deopotrivă produsul energiilor[3].

In principiu gama senzorial-pasională exprimă nivelul epifenomenic al tipurilor de relaţie întreţinute de către individuat cu întreaga arie a alterităţii, cosmice, subiective, procesuale. Senzaţiile şi pasiunile sunt moduri ale prezenţei reactive a alterităţii în tărâmul identicului; am acces la identitatea opusului/altului transferându-1 prin senzaţie/pasiune/gândire în ceva *al meu,* asumându-mi-1 ca pe un propriu; preluându-1 în ciclul asimilatiilor interioare. In reacţia mea, celălalt nu mai este deja un opus, un străin, un altul veritabil; el îmi aparţine ca şi gamă a impresionabilităţii proprii. Prin senzaţie preiau calităţile din lucruri şi mi le fac proprii; prin pasiuni fac să se actualizeze *în mine* esenţele *sentimentale* ale individuatelor; prin voliţie exprim pe seama devenirii mele telosurile expectative ale actelor externe. Chiar gândirea îmi traduce coeficientul noetic al eidelor în acte operatorii intelective. Putem rezuma astfel ideea că energia ne permite comuniunea/fiinţarea împreună cu alteritatea lăsând chiar liberă posibilitatea suspendării dihotomiei blânde eu-altul, identic-diferit. Impresiile ca moduri continuu reactive ne menţin în totalitate ca şi corp; ne permit să funcţionăm în aparenta exterioritate, să fim întregul onto-cosmic. Viaţa ca atare, în modul cum se livrează sieşi, este impresie:

a) corpul e nucleu generativ-receptiv de relaţii;

b) toată gama relațiilor cu sine şi cu altul o numim impresie;

c) viața individuală este dinamism relațional;

d) el se exprimă ca succesiune de impresii;

e) impresiile se ordonează prin reducție la facultățile percepției, senzației, voliției, pasiunii, gîndirii;

f) energia se converteşte continuu în forme ale impresiei;

g) este impresie urma lăsată de exterioități în facultățile receptive;

h) conştiința operează prin preluarea continuă a impresiilor şi conversia lor în efecte spirituale;

i) tot ceea ce constituie impresie este convertibil în calitate spirituală;

j) stăruința în act individuat semnifică preluarea continuă a impresiei;

k) metamorfozele individuației se datorează schimbului constant de impresii;

1) impresia menține individuatul în rezonanță cu totalitatea, îl totalizează;

m) cosmologia corporală este instituită pe o schemă a corespondențelor antropocosmice care întemeiază mecanismul rezonanței biunivoce;

n) substanța corpului este în esența ei *substanța cosmică* ce deține în ea memoria/istoria lumii şi o actualizează în mod personal;

o) unitatea substanței cosmice comunică individuațiilor participante un acelaşi conținut de impresii esențiale, creează un câmp de rezonanță comun vieții cosmice;

p) energia, prin transferul continuu de la o formă la alta este vehicolul contagiunii impresiei; transmite o dată cu forma proiectată şi disponibilitatea impresionării;

q) impresia livrată prin structura şi rezonanțele specifice defineşte destinul unei individuatii, ea este determinată să fie ceea ce este prin impresie;

r) spațiul şi timpul întrețin livrarea impresiei cosmice ca proiect teleologic; ceva devine în funcție de calitățile şi intențiile imediate ale impresiei;

s) epocile istorice ca şi indivizii sunt instituite efectiv prin impresia livrată pe măsura receptivității şi țelurilor menite;

ş) înțelesul divinității poate fi rezumat în sintagma *centru de manipulare a impresiei.*

Viața corporală se întreține prin asimilarea continuă a elementelor omogene celor componente şi preluarea, o dată cu ele, a impresiei cosmice, resorbția continuă a unui principiu conservator. Nutriția ca şi odihna/somnul sunt destinate regenerării schemei corporale prin resorbția elementelor omogene; rețeaua osoasă îşi preia substanța din pământ, sângele se împrospătează pe seama elementului acvatic, structura nervoasă e întreținută de cele specifice aerului iar facultatea privirii şi vederea sunt favorizate de foc/lumină. Corpul, în modalitatea lui nu există decât cu condiția continuei restaurații elementale, ceea ce înțelegem prin viață; o dată cu moartea schema restaurației se sistează printr-un alt program formal-teleologic, este suscitată alteritatea metamorfotică.

Capitolul 9

VEGHEA DIVINĂ

O mare şi divină putere se află, fiule, în mijlocul universului, cu privirea aţintită asupra a tot ceea ce înfăptuiesc oamenii pe pământ[1].

Deşi în providenţa ei divinitatea ştie deja tot ceea ce ar putea să se petreacă pe pământ şi chiar tot ceea ce se petrece, ea priveşte totuşi către lume ca şi pentru a vedea dar mai mult pentru a veghea căci, în incomensurabila ei discreţie, ea nu se arată aproape ca şi cum ar pândi viaţa lumii, nu stă-n nesăţioasă mirare vizionând faptele fiinţelor ci numai le bmecuvântează cu delicata-i complicitate, le încuviinţează cu benevolenta ei tandreţe atunci când sunt vrednice. Veghea ei este menţinerea trează a fiinţei vegheate, trează în viaţă şi în ordine. Văzând, ea deja ştie şi ştiind veghează totuşi, căci fiinţa lumii se nutreşte din veghea ei, se lasă întreţinută printr-o harismă a încuviinţării tăcute. Veghea nu admite zarva elaborărilor locvace şi nici freamătul judecăţilor estimative; este actul cel mai candid, mai tăinuitor şi elocvent totuşi al unei conştiinţe îndreptate către ceva. Ea este atenţie pură, fără curiozitate, fără miză, fără expectaţia spectaculară; e simpla atenţie ce încuviinţează fără judecată şi evaluare; încuviinţează cu grijă pentru lucrul vegheat ca şi cum orice pierdere din vedere l-ar ameninţa, asemeni vegherii duioase a îndrăgostitului ce nu se îndură să adoarmă de teamă să nu-şi piardă iubita odată pleoapele lăsate să cadă. Veghea impune un imperativ al prezenţei, obligă lucrul vegheat să-şi respecte obiectivitatea, solicită din partea lui un continuu mesaj de solidaritate. Ceva, cineva trebuie să fie mereu sub privirile celui ce veghează; a veghea nu înseamnă rătăcirea în noaptea fără de fund a nefiinţei, nu înseamnă a-ţi lăsa privirile pierdute în zarea goală şi gândurile aţipite într-o minte obosită. Veghea obligă divinitatea la stăruinţa în trezie iar lumea la prezenţă, instituie schema solidarităţii necesare a conştiinţei treze cu fiinţa prezentă. Veghind, conştiinţa ştie că vegheatul este şi pentru că el este, trebuie vegheat, anume pentru

totdeauna aşa încât să nu scapete din neatenţie în hăul uitării şi, uitat deodată să se ascundă dincolo de unde poate pătrunde privirea şi să se piardă acolo unde veghea să nu-l mai poată găsi şi îngrijorarea să nu-l mai poată iscodi. Veghea întreţine cu totală atenţie atât marele cât şi micul, atât partea cât şi întregul, atât pe cele ce se nasc cât şi pe acelea ce se săvârşesc; săvârşindu-se-n veghea divină ele continuă a stărui în fiinţă căci nimic nu poate să se piardă *din atenţie.* Veghea e atenţie omnidistribuită privată de *avantajul* discernământului electiv; cu aceeaşi grijă fiind vegheate fiinţele devin oarecum omniprezente veghetorului lor şi indisociabil valide, fiecare îi este un obiect *suficient.* Privirea centrată atrage în statutul centralităţii prezenţa fiecărui vegheat, îl menţine *în centrul* continuei atenţii şi-l încuviinţează ca centru; ştie că obiectul este acolo, dar insistă să-l vegheze ca şi cum ar avea nevoie să fie văzut pentru a fiinţa, ca şi cum vederea ar fi mai degrabă dăruire decât primire, mai curând harismă decât operaţiune. Veghea nu solicită ochiul cât mai ales mintea, este felul de a privi al minţii limpezite, este modul de a fi deschisă al conştiinţei, este putinţa de a fi trează când lucrurile lumii dorm asemeni pruncilor durdulii osteniţi de-o prea zeloasă joacă. In spatele privirii care se aţinteşte este conştiinţa ce veghează şi-n mijlocul acesteia e o inimă care se îngrijeşte; grija aproape maternă a inimii găseşte mereu arta de a impune atenţiei o paternă stare de veghe. Grija e modul în care cineva care nu sunt eu îmi poate aparţine, nu în modul proprietăţii ci al coprezenţei; gradul în care prezenţei mele i se poate aduce un adaos, anume preluându-l în fiinţa mea pe cel de care mă îngrijorez; nu cu gândul de a-l asimila reductiv ci cu acela de-a-l cinsti în mirarea diferenţei lui. Grija e invitaţia pentru el de a-mi fi *oaspete* în fiinţa mea, este chemarea în solitudinea conştiinţei mele a lui care să-mi fie *stare;* mă lipsesc de grija mea pentru mine ca să-i pot acorda lui atenţia cuvenită şi-l fac chiar stăpân peste prezenţa mea de vreme ce lui îi sunt dedicat; grija mă face devotul prezenţei celuilalt în mine; devenindu-mi stăpân, el îmi este dumnezeu şi eu îi devin slujitorul; îl fac pe el dumnezeu pentru ca slujindu-i prezenţa lui să-mi devină *o veşnicie;* celui pe care-l poţi sluji cu adevărat îi accepţi statutul de fiinţă eternă şi câştigi astfel, pe seama renunţării la prezenţa ta modestă în grija de sine, prezenţa veşnică în fiinţa Celuilalt ca deja dumnezeu. Garanţia prezenţei în eternitate e dată de garanţia eternităţii grijii pentru el, cel care nu trebuie *pierdut din vedere.* Nu mai sunt stăpân pe mine din momentul

în care nu mă mai îngrijesc de mine, dar, atâta vreme cât mă îngrijesc de tine şi te *am* în grijă, te am *în mine* ca stăpân al grijii ce ţi-o port şi nu vreau să te pierd, aşa cum nu vreau să-mi pierd dumnezeul pe care, ţinându-l *în mine,* simt că el mă ţine prin el în mine; dacă nu te-aş avea în grijă şi pe mine de asemenea nu m-aş avea, lipsindu-mi stăpânul, grija mea rătăcindu-se departe de mine, eu neavând-o nici nu m-aş avea şi nici nu aş fi; astfel că tu îmi redai stăpânindu-mă grija ca grijă a mea pentru tine şi-mi redai *al meu* prezent ca grija mea prezentă pentru tine. Dacă tu deja eşti aici şi te ştiu *în* mine, nu-mi mai fac griji pentru mine şi te las pe tine care *mă* stăpâneşti să te îngrijeşti şi de mine care te port mereu *în* mine; având încredere că tu eşti dumnezeul meu ştiu că nu vei putea înceta a mă veghea şi eu nu voi putea înceta astfel să te port în mine şi nu-mi voi putea găsi sfârşitul; unde stăruie veghea ta, acolo trebuie să se afle mereu cineva prezent şi eu anume voi fi acela, şi am parte de asta pentru că un moment m-am îngrijit ca tu să-mi fii *dumnezeu,* anume ca cineva pe care să-l am în grijă ca şi cum ar fi veşnicul. Momentul grijii mele mi-a fost de ajuns ca să-ţi recunosc veşnicia şi îngrijindu-mă de ea am aflat că ea mă ocroteşte şi mă cheamă în prezenţa ei fără de flori veştede.

Veghea divină menţine în realitate aparenţa unei lumi lipsită în sine de suport, privată de un principiu care s-o facă autosuficientă. Ecuaţia platonismului este şi aici funcţională: realitatea fiinţei aparţine lumii ideale pe când cea corporală deţine modesta calitate de simulacru sau chiar mai puţin, de accident, iluzie, rătăcire. Aceeaşi disimetrie ontologică este aplicată aici, lumea de jos - imanentă -, în pofida concreteţei ei ontice/naturale este privată de fiinţă; a fi coincide cu a fi principiu, a avea relevanţă eidetică/transnaturală. Ca simulacru, accident sau reziduu corporal realitatea naturală, întreţinută prin impulsurile constante ale lumii celeste, apare ca joc de măşti şi roluri jucate fără vocaţie şi fără conştientă de nişte *personaje* manipulate. Totuşi două certitudini majore pot fi întreţinute de-a lungul acestui grandios spectacol cosmologic : în primul rând că aparenţa naturală nu are realitate în sine şi, în al doilea rând, că există o Realitate în sine care proiectează şi cosmotizează tot acest spectacol disimulativ :

Deci lucrurile pământeşti, Taţîus, nu sunt ele însele reale, ci un simulacru al Realităţii şi nici măcar nu sunt toate astfel; unele sunt numai iluzii şi rătăciri, Taţius, înfăţişări fantastice, simple năluciri. Când o asemenea aparenţă primeşte un influx din ceruri, atunci,

într-adevăr, ea devine similară Realului, însă fără această influenţă superioară rămâne o iluzie[1].

In matricea proiectivă proprie lumii de sus sunt deţinute criteriile conform cărora ceea ce este impus în natură să-şi prezerve similaritatea cu principiul, să nu fie integral alterată, implicit negativă în raport cu acesta. Similaritatea joacă, după o economie a asemănării minime, regula adecvării aparenţei imediate la o esenţă inaparentă; ceva similar este *după* sau *conform cu* ceva pe care totuşi nu-l deţine, nu-i epuizează noima şi nu-l explicitează ca potentă ontologică. Relaţia principiilor cu similarii lor este viciată; o suită de mediatori relavanţi sunt pierduţi din vedere, nu apar cu sensul exprimării calităţilor celor dintâi; se manifestă o discontinuitate alienantă care menţine natura imediată în sărăcăcioasa postură de aparenţă inexpresivă, irelevantă, reziduu de alterare sau nonreaiitate; e vizibilă aici inconsecvenţa de la o carte la alta a hermetismului ca viziune asupra valenţei lumii imediate, lăsată să oscileze prea liber între teofanie şi simulacru. Uşurinţa unei atare arbitrarietăţi survine prin mutarea accentului de pe principiul implicit naturii pe aparenţa acesteia în calitate de *obiect de lectură* imediat accesibil în vederea înţelegerii divinităţii. Uneori se caută principiul divin şi atunci pare cu totul insatisfăcătoare prezenţa realităţilor fluide ale naturii senzitiv asimilabilă; alteori se încearcă revelarea prin formele aparente a esenţelor întrupate şi astfel imediatul constituie un obiect adecvat suficient.

într-un cosmos raţional/noetic ceea ce întreţine unitatea teleologică este constanţa proiectivă a providenţei divine. Divinul înţelege şi ştie în felul că prevede şi că e necesară urmarea fidelă a previziunii lui, că adică aceasta e şi puterea de a ordona/cosmotiza, aptitudine care într-o analiză prin atribute de suveranitate apare ca şi potentă a guvernării, însuşire exclusiv atribuită monadei *regale.* A şti în mod providenţial înseamnă a constitui regula de necesitate a dialecticii fenomenale. Ceea ce poate prezenta dificultăţi de înţelegere este introducerea temporalităţii în sensul providenţei. Deşi este cunoaştere *dinainte* ca ceva să se fi actualizat în lume, providenţa nu e totuşi un simplu avans temporal al conştiinţei faţă de evenimente. *Temporalitatea* conştiinţei divine nu e domeniul lunecos al purei succesiuni unde ceva-urile îşi sunt anterioare sau posterioare; în divinitate nu poate fi postulat un interval de succesiune care să permită abilitarea relaţiei anterior-posterior, unde ar putea exista un *ştiut* care

să premeargă *faptului* istoric şi căruia să-i servească de temei cauzal. Conştiinţa divină e un domeniu al sincronicităţii, unde toate actele îşi sunt contemporane şi deplin actualizate, unde excesul sau privaţia sunt frustrate de înţelegere în avantajul echilibrului plenar identic economiei noetice a categoriei providenţiale. Dacă îngăduim aici funcţionarea vreunei relaţii de anterioritate-posterioritate atunci asta ar fi o radicală de-situare de orizont în care se defineşte pe de o parte sincronicitatea divină şi, pe de alta, succesivitatea natural istorică. Sincronia pare regulă de providenţialitate în raportarea la ea a istoriei naturale; ceea ce ştie mereu în conştiinţa sincronică divinul e un pre-determinant noetic a ceea ce se petrece ca eveniment la nivelul lumii. Funcţia sincronicităţii noetice se actualizează ca functor necesar al timpului natural căruia îi prescrie criteriile de cosmicitate; din perspectiva acesteia din urmă, unde se află conştiinţa analitică mundană, indiciul sincronicităţii e înţeles ca previzionism, predetermianţie identică a circuitului temporal. Spontaneitatea constant sincronică e regulă a libertăţii conştiinţei de sine prestată în divinitate ca şi coincidenţă Fiinţă/Idee; în de-situarea temporală ea devine imperativ al unei ordini confundabilă cu destinul - fatalitate/necesitate a succesiunii ante-rior-posterior, eveniment consecinţă. Angrenajul natural ce sprijină aplicaţia regulilor destinului e compus din substanţa astrală conform conjuncţiei complementarităţii astre-calităţi. Cercul zodiacal exprimă maximul de infailibilitate la care s-a ajuns prin dispunerea celestă a relaţiilor dintre planete/aştri şi zeităţile dominante; în interiorul lui se confecţionează destinele individuale ca într-un creuzet condiţional; impregnările odată elaborate se exercită necesar şi în termene definite. Cercul destinului e imaginea spaţial mobilă a vehicolului providenţial sincronic:

Destinul este cauza naşterii şi a destrămării Vieţii. Deci, universul primeşte mai întâi providenţa, prima instituită. Providenţa se întinde până în ceruri, unde se rotesc Zeii în mişcarea lor perpetuă şi neobosită. Acolo există destin, întrucât există Necesitate. Providenţa plănuieşte, Destinul hotărăşte poziţia stelelor. Aceasta este legea universală.*

Garanţia logică a imposibilităţii ca providenţa să fie un *anterior* al cunoaşterii divine raportat la un *posterior* al evenimentului natural este corelată diadei comprehensive plenitudine-privaţie. Unde există temeiuri pentru succesiune există cu necesitate şi imperativul privaţiei,

or, în divinitate, dacă providența ar însemna anteriorul conştient a ceea ce încă nu s-a petrecut ar însemna totodată privație de acel act temporal ce se va petrece, ar însemna o privație de Act; astfel conştiința providențială nu şi-ar mai fi saturat egală, n-ar satisface statutul plenitudinii pe care suntem obligați de *prejudecățile* teologice însuşite să-1 admitem/postulăm ca axiomă centrală. Dacă Zeul/Dumnezeu nu mai proiectează posibilitatea unei scheme a evoluției temporale pe care în principiu o vor confirma evenimentele naturale definite fără a fi totodată Actul complet al acelei scheme, atunci el este afectat de inactualitate, îşi asumă sau deține privația.

Şi în înțelesul providenței identificăm modalitatea de manifestare prin mediator. Destinul preia regulile, legile, criteriile de prezență, mobilitate şi finalitate prin directă filiație cu providența. Nu găsim aici că pentru Destin ar fi oportună uzitarea unui înțeles literar naiv, anume ca blestem, coerciție sau cinică fatalitate ostilă imperativelor persoanei libere; este prea marginală imaginea destinului ca tragedie personală/socială rezultată din disputa Zeilor cu Lumea. Doctrina hermetică întreține perspectiva riguros cosmologică/teologică în care definiția Destinului, adecvat articulată, se prezintă ca schemă a Ordinii întregului. Atâta timp cât întregul este *corp* divin şi armonia e subsumată regulii de conservare a identității, cu atât mai mult mobilitatea e aservită imperativelor unității. Destinul reglează circuitul sferelor în unitatea incomprehensibilă a Cerului şi delegă spiritele astrale/zei cu sarcini diferențiat precise de a căror respectare constantă atârnă continuitatea *organismului* cosmic/divin. Astrologia ca schemă a influențelor conjuncției astrale, întreținute de imperativele divinităților secundare ce le patronează e, într-o înțelegere conformă spiritului hermetic, un derivat explicit natural al cunoaşterii teologice, în mod expres al cunoaşterii categoriei providenței. Continuitatea teleologică a proiectului providențial în schema mobilității astrale şi repercutarea scontată în evenimentele *lumii de jos* - natură, istorie, indivizi validează teza unității relaționale a universului de la Principiu la Fenomen, de la Divinitate la Natură, de la Esențe la Individuate. Providența divină devine, într-un prim grad de operare naturală, schemă astrologică, iar apoi, la un al doilea nivel, schemă a necesității istorice, şi-n ultimă instanță mecanism explicativ-justificativ al vieții individuale; căci, analizând lucrurile într-o ierarhie a condiționărilor, omul e în lume, unica reală, şi lumea e patronată de imperativele divine distribuite ca ordine de putere şi misiuni finaliste, iar deasupra zeilor şi ordinii astrologice stăruie unicitatea principiului divin, solitar în măreția lui, neştiut în profunzimea lui, intangibil în providența lui şi cu

atât mai prezent în lume cu cât aceasta e de neînţeles şi de nevăzut; cu atât mai vădit cu cât rămâne incomprehensibil, căci văzute de jos, cele ale Lumii de sus par răsturnate.

Constatarea imediat asumabilă este aceea că, în mod simplu uman, suntem dintotdeauna ca specie, istorie, menire, în limitele şi contextul unei lumi căreia nu i-am aşezat noi temelie, nu i-am decis regulile, nu i-am deliberat finalitatea şi, mai grav, nu ni s-a cerut îngăduinţa să apărem, să fim, nici să ne definim prin anumiţi constituenţi care deja au devenit elementele specific recognoscibile; mai simplu spus, venim fără ştirea noastră într-o imensă lume, gata constituită şi complex relaţionată unde trebuie să ne ocupăm locul modest şi pe care, dacă-l recuzăm, ne rămâne unica şansă de-a ne autoexclude. Nu putem fi rebeli într-o lume care ne precedă, ne instituie şi întreţine, asta însemnând că ne călăuzeşte un destin, că suntem meniţi şi că, oricât de periferic ar fi, principiul antropic este un accident totuşi al unui principiu cosmologic: lumea este ceva al cărei scop este, mai înainte de-a fi dedicat omului, propria conservare, adică identitatea de natură. Este infinit redusă teleologia antropică raportată la cea cosmică şi a o înţelege pe cea dintâi e un fapt condiţionat de preînţelegerea celeilalte. Omul se poate identifica sub atributele speciei sau ale destinului numai ca participant accidental la Genul naturii şi în măsura în care aderă la senina certitudine că, de vreme ce nu e coextensiv acesteia, nici nu-i este conecesar, adică nu e tocmai un element continuu indispensabil. Dacă am implica în ecuaţia finalităţii şi principiul teologic ar trebui să reformulăm astfel: divinitatea se manifestă în vederea lumii şi lumea este modalitatea ei unic relevantă; divinitatea nu se poate manifesta altfel decât instituind lumea. Acum abia se poate aserta ca apendice al principiului cosmologic teza antropică: pentru că divinitatea impune necesitatea revelatorie a lumii şi omul este agentul revelaţiei el îşi contaminează destinul cu elementul necesităţii cosmic revelatorie. Abia în lume, cu ea şi în limitele admise de ea omul este revelatorul destinai al principiului teologic.

într-o judecată riguroasă, principiul cosmologic e semnificat drept temei/raţiune a validării celui antropic, împreună rămânând, ca şi corelaţie constantă, necesitatea secundă a exteriorităţii inaccesibilului unitar divin. Pentru a nu părea suspendată în aria unui simplu postulat, actul corelaţiei celor trei principii trebuie justificat într-o teleologie circulară: dacă Zeul este în vederea Lumii şi aceasta în vederea Omului

şi, prin conversie, Omul e destinat Lumii iar aceasta Zeului, trebuie ca diferenţele ontologice să introducă un element de necesitate exclusivă şi în schema corelaţiilor, trebuie ca Lumea să suplimenteze ontic necesitatea autarhică a divinului şi, în al doilea rând, omul să exceleze revelator suplimentul introdus de necesitatea Lumii. Ceea ce considerăm a fi suplimentul ontic mundan, şi cu asta justificăm principiul cosmologic, este exterioritatea formală. Absenţa acesteia, în măsura în care ea deja a intrat în necesitatea analitică a statutului de realitate, ar întreţine un element major de privaţie în natura divină. Lipsindu-i exterioritatea formală nu numai că nu ar deveni obiectul unei analize onto-cosmologice, dar nu ar putea fi obiectivat nici ca şi categorie, nici postulat ca idee; ascuns în sobrietatea lui apofatică prezenţa şi non-prezenţa lui ar avea un singular înţeles, fiinţa ar coincide contrariului ei printr-o logică a implicaţiei polare sau ambele s-ar resorbi în ubicuitatea indicibilă. Nu există o necesitate eterogenă aplicată ca operator extern asupra principiului divin solicitându-i exterioritate; în prealabilul manifestării lui nu se poate gândi un exterior ca Gen. Trebuie atunci ca din imperativele autonom ordonate să facă parte şi acela al manifestării exteriorităţii, al comportamentului formal revelator; astfel că principiul cosmologic devine un imperativ necesar contingent al unităţii interioare divine. Lumea, ca Gen, apare nu din altă cauză şi sub pretextul vreunei alte justificări decât cauza divină şi justificarea exteriorităţii formale; o dată cu asta ontologia principiului funcţionează ca analitică a categoriei polare interioritate-exterioritate, principiu-formă. In analiza noastră e implicat însă şi principiul antropic a cărui noimă este să se îmbine într-o triadă revelatorie circular împreună cu polaritatea mai sus amintită. Acelaşi tip de justificare cauzală trebuie susţinut şi aici ca şi în cazul principiului cosmologic. Mai înainte ca omul să fie în lume nu putea deveni element de condiţionare, nu-şi putea propune propriul principiu, nu-şi putea aroga actul vreunei necesităţi. Atunci trebuie ca necesitatea principiului cosmologic să-l implice pe cel antropic şi survenirea omului să constituie realizarea unui imperativ, excepţia situaţiei lui să producă un *salt* în economia realului. Atributul-funcţie cu care, o dată survenit, omul îmbogăţeşte definiţia lumii este conştiinţa revelatoare, aptitudinea punerii în lumina noetică a calităţilor formal exteriorizate.

O dată cu prestația concludentă a propriei învestituri specifice sensul istoric al omului se revendică de la necesitatea originară ca divinul să fie manifestat în formă revelatoare. Această aserțiune nu este arbitrară şi nu are scopul de a flata vanitățile subiectului. Aşa cum prin necesitate lumea apare ca imperativ exterior-formal, în continuitatea aceleiaşi necesități omul în lume se comportă ca şi conştiință mundană revelatoare. El nu-şi poate fundamenta şi nici recuza calitatea *naturală* de revelator; conştiința în sens larg nu este altceva decât o natură esențial revelatorie, cea care arată ceva ce este şi într-un mod inteligibil. Atâta vreme cât omul este *al* lumii şi conştiința este umană, ea este implicit mundană; ea este delegatul antropic al principiului cosmologic; trebuie să prezinte lumea într-un mod inteligibil pentru ea; să acționeze satisfăcător într-un imperativ autorevelator întreținut de calitatea mundană imediată. Tot ceea ce cu necesitate apare în lume îi este *necesar* - pare inevitabilă aici formularea tautologică; nu se naşte vreun element care să nu aibă o prealabilă investitură necesară. Omul nu este arbitrul conştiinței cât mai degrabă suportul ei, vehicolul selectat pe criteriul eficienței actului revelator. Prestația conştiinței revelatoare este obligatorie în lume, prin necesitatea principiului-cosmologic; locul omului e întreținut de necesitatea actualizării revelatoare. Nu decide el când, ce sau de ce să se reveleze, este menit, solicitat şi împuternicit să o facă. Atunci când ar refuza locul lui s-ar discredita şi cu siguranță ar fi exceptat de la ordinea lumii; ar fi înlocuit de un revelator similar sau mai fidel. Există un fel de evoluție *tehnică* a principiului cosmologic, un anume patos al perfecționării mijloacelor de manifestare, astfel ca dacă omul ar deveni, din imprudență, stupiditate sau lene, ineficient ar putea fi înlocuit. Destinul omului e marcat de aptitudinea lui revelatoare, de puterea de a cunoaşte şi comunica Adevărul lumii; este prin învestitura transcendentă un hierofant cosmic; prezervarea activă a menirii lui este şi o continuă dobândire de merit, în ultimă instanță o salvare. Principiul cosmologic examinează constant eficiența celui antropic, îi sancționează comportamentul, creează contexte în care să-l poată *verifica* şi-l întreține doar atâta timp cât el este corespunzător teleologiei destinale. Ca axiomă generală, funcția principiului antropic este episodică în economia principiului cosmologic, deci omul poate să *expire* şi istoria

lui să se oprească într-un punct dincolo de care o altă treaptă a evoluției cosmice să nu-l mai revendice drept element obligatoriu; pateticul progres al omenirii către înveşnicirea propriilor aspirații poate deveni deodată inoportun. In subtextul argumentației în curs apare irecuzabil ideea că necesitatea instituie scopul, că principiul divin instituie lumea în vederea a ceva şi că acestui ceva, într-un anume interval evolutiv teleologic, omul îi este necesar; dincolo însă de pragul speciei lui revelatoare necesitatea lui nu mai poate trece şi principiul cosmologic poate proiecta alt element necesar noului stadiu; ceea ce nu exclude ca vechea natură umană să fie elevată, ridicată la un grad evolutiv superior pentru a satisface noile imperative, omul să devină înger sau zeu (există o sumă de gnoze arhaice care operează cu un evoluționism similar; o atare schemă evolutivă apare şi în erezia lui Gioachino da Fiore, în antropologia lui Teilhard de Chardin, în gnozele new age contemporane). Decizia posibilității efective unui atare evoluționism nu stă în puterea noastră o dată ce am asumat teza vasalității principiului antropic faă de cel cosmologic. Sigur este însă că omul va fi mereu supus proiectului teleologic mundan şi în măsura înțelegerii şi împlinirii lui se va păstra sau va ieşi din lume; trebuie înțeles că, pentu economia universului, fiecare element trebuie să fie *bun* la ceva, pentru a rămâne necesar, adică să-şi recunoască, asume şi să împlinească un destin; să fie conform unei meniri providențiale şi să nu râvnească a schimba contextul în avantajul unor pretenții egocentrice, ceea ce echivalează sinuciderii ca gen.

Ar fi extrem de naivă şi în egală măsură nejustificată considerarea principiului antropic drept apoteoza emancipată a celui cosmologic, celebrarea unicității umane ca măsura ultimă a sensului temporalității; mai îndreptățit ar fi, în temeiul asumpțiilor prealabile, ca între cele trei principii să se instituie o schemă circulară, să considerăm că operația de conversie recurentă a principiului antropic prin mediatorul cosmologic în cel teologic permite lecturarea corelației întreținută constant între ele ca o tendință dinspre antropic înspre divin. Nici un fenomen cu comportament finit nu poate constitui finalitatea unui principiu ontologic infinit; cel dintâi, dimpotrivă poate fi accidentul convertibil în sensul finalității implicite a celui din urmă; finalitatea principiilor derivate nu se poate decide altfel decât în conversie; cel

antropic şi cel cosmologic îşi capătă raţiunea principială abia prin reasumarea lor în conversia divină. Teza filosofică ce nu admite aici nici o contestaţie susţine un motiv comun multor tipuri metafizice; principiul teologic este atât cauza cât şi scopul realităţii (lumea, viaţa, temporalitatea, conoaşterea). Destinul ce domină toate formele cosmice şi pe cele istorice întreţine în mobilitatea lui infailibilă funcţiile ordonatoare ale providenţei divine, alimentează o resurecţie curentă a divinului în lume:

Destinul este supus Providenţei şi Necesităţii, iar stelele sunt supuse Destinului. De aceea nici un om nu poate scăpa de Destin, şi nici nu poate lupta împotriva influenţei stelelor. Căci ele sunt instrumentele Destinului, prin ele se împlineşte voia Destinului, pretutindeni în Natură şi în existenţa omenească[4].

Ideea servilismului neputincios al voinţei individuale faţă de necesitatea astrologie determinată apare omului modern drept o enormă umilinţă; civilizaţia modernă este în esenţa ei subversivă fatalităţii unui destin prefigurat. Voinţa şi libera alegere se pretind suficient de emencipate încât să nu fie obligate a ţine seamă de vreo coerciţie externă; ele se irosesc în sforţarea de a dovedi că sunt libere şi în măsură să tindă a-şi realiza propriul proiect, să aleagă conform propriilor criterii. Destinul ca regulă explicativă a evenimentelor a provocat adevărate fobii conştiinţei voluntariste. Scopul vieţii umane individ-societate-istorie nu mai este revendicat acum de la Destin cât de la Voinţă. Pe aceasta din urmă şi odată extirpat Destinul, fiinţa umană îşi clădeşte responsabilitatea şi vina. Nici una din aceste atitudini valorice nu au fundament în gnozele Destinului, nu devin criterii ale unei etici. Manipulat de către Destin omul îndură, suferă, pătimeşte şi se pierde ori se recuperează, dar cu condiţia ca una dintre variante să fie implicată în destinul lui. Destinul iniţiază, întreţine şi explică orice fapt, accident, eveniment. Nu-i scapă nimeni şi nu-l poate excepta decât pe Zeu. Dincoace, în eticile voluntariste, apare alegerea şi o dată cu ea renunţarea; alegerea se potenţează în temeiul unei capacităţi de evaluare axiologică instituită pe ierarhia valorică; astfel se clădeşte aptitudinea discriminativă, puterea de a delibera şi decide ceva care e *bun* de altceva care e mai puţin bun sau *rău.* Alegerea într-un sens sau altul te face bun sau rău, lăudabil sau damnabil. întegral comportamentul se validează valoric; omul e măcinat de solicitarea imperativă de a fi responsabil, de a-şi purta meritele şi vinovăţiile ca pe două

aripi morale ce-l împiedică să se prăbuşească în neantul fatalităţii. în Voinţă se interiorizează/secularizează criteriile destinului; nu mai este dincolo de mine ceea ce îmi decide felul vieţii ci este în mine, sunt eu - liber, conştient, educat, orientat intenţional. Exclud condiţionările exterioare ca pe nişte limite frustrante, deplor destinul ca pe un flagel a cărui eficacitate ţine de creditul acordat; nu mai cred în el şi mă simt întru totul liber şi responsabil; viaţa mea este aşa cum o aleg, decid, proiectez, întreţin eu; îmi sunt, în limitele naturalităţii mele, condiţie şi scop. Ceea ce nu e scontat atunci când modernul falimentează ideea destinului este vraja alienantă a unei libertăţi nestăpânite; destinul nu mai apasă coercitiv peste voinţa lui dar nici nu-l mai ocroteşte, nu-i revendică necesitatea şi nu-l cultivă ca partener. Omul nu e *bătut* de soartă dar nici nu e *salvat* de miracol, nu mai este smuls din tenebrele dezolante ale fricii, disperării, incertitudinii şi redat vieţii, speranţei, nădejdii. Utopia majoră a conştiinţei moderne o constituie libertatea voinţei, bucuria infantilă a eliberării de condiţionări transcendente; n-ar fi întemeiată o atare credinţă fără prealabila uitare/boicotare a principiului cosmologic şi a celui divin. Se poate afirma ca voinţă liberă numai acela care a uitat că nu e veşnic, că s-a născut, că are un trup legat de pământul care-l hrăneşte, de atmosfera, lumina, căldura, de mişcarea interioară a proceselor metabolice, de rotaţia constantă a pământului pe orbită, de reglajul elementului acvatic întreţinut de lună, de pulsaţiile energiei solare, de fixitatea distanţei pământ-soare, de conjuncţiile iradiante ale astrelor limitrofe, de câmpurile magnetice, electrice din jurul corpurilor cosmice, de procesele pe care le dezvoltă evoluţia astrologică, de stelele care-i trimit mesaje în mod constant, de vârsta soarelui şi a universului, de scopul implicit devenirii cosmice, de timpul destinat vieţii în univers şi de o infinită mulţime de alţi factori, unii ştiuţi, alţii neştiuţi. Numai cine a uitat de toate acestea poate emite jalnicul enunţ: *Eu sunt şi eu vreau!* Libertatea deciziei naşterii şi morţii încă nu a devenit o aptitudine umană. Individul, specia, genul vital, sfera cosmică în care sunt aşezaţi tind, prin comparaţie cu extensiunea posibilă a Lumii, să devină infinitezimale, ceea ce e suficient pentru a surâde în faţa cuiva care-şi arogă libertatea de a fi, de a voi, de a face. Este aproape de neînţeles cum poate omul modern să se flateze cu conştiinţa libertăţii de vreme ce a ajuns deja experimental să *pipăie* infinitul; aşa cum, pentru percepţia noastră există o sumă incredibilă de procese inaccesibile prin viteza cu care apar şi

dispar, ele fiind ca şi inexistente; în mod similar, pentru un perceptor proporţional extins, ceea ce suntem şi timpul cât suntem poate părea un act fulgurant improbalil, deci de neluat în calcul, şi acest act e prodigioasa noastră *istorie. Avantajul* de a avea un Destin, şi aceasta dă farmecul înţelepciunii hermetice, constă în fundamentarea principiului antropic pe o necesitate universală. Oricât de infim sau capricios ar fi sorţul individual, el este în esenţa lui necesar, apare ca angajament al unei instanţe infinit reală în raport cu finitudinea mea, aproape transcendentă. Ocrotit de necesitate orice individuat se validează ca fiinţă, prezenţă, scop, raţiune. Este obligatoriu, de vreme ca mă oblăduieşte un Destin să fie un *de ce*, să am o întemeiere cauzală şi de asemenea să fie un *pentru că,* să fie încredinţat unei raţiuni. Viaţa mea se defineşte atunci ca interludiu ontologic marcat de necesitate şi raţiune, fapt care îmi permite, fără excese de valorizare, să mă consider element necesar orientat spre o finalitate mie rezervată. Ceea ce mă fundamentează îmi comunică ceva din esenţa lui, îmi contaminează fenomenul cu specificaţiile calitativ imanente, mă instituie ca şi continuitate formal alterată a ceea ce din el nu se poate pierde; de aceea mă proiectează către un imperativ final, îmi investeşte procesualitatea cu orientare precisă către un statut apoteotic. Cine sunt Eu în toată această reţea condiţională? E poate întrebarea cu cel mai riscant răspuns. La un prim nivel spun că Eu sunt cel ce se ştie pe sine ca fiind, o conştiinţă de sine conjunctural identificabilă; apoi e limpede că sunt suma condiţiilor ce-mi întreţin prezenţa naturală; mai sunt apoi necesitaea care m-a trimis în realitatea imediată şi sunt condiţia împlinirii unui scop în vederea căruia sunt aici. Trebuie să mă silesc a-mi da o definiţie relevantă pentru toţi factorii ce mă constituie şi pentru toate relaţiile ce-mi facilitează identificarea; în fapt trebuie să-mi dau o definiţie conformă principiului antropic extins la cel cosmologic şi revendicat de la cel teologic. Cuprmzându-mă în sinteza raţională a celor trei principii şi prezervându-mi statutul într-o ecuaţie corelativă Eu reuşesc să mă identific, să mă ştiu pe mine şi să fiu; adică să mă definesc prin integrarea în principiile superioare; tind spre o *coincidenţă* cu totul, îmi sancţionez calificaţiile pe seama Lumii ca atare şi a Divinului. Pot spune asemeni misticilor exaltaţi ai orientului străvechi: Eu sunt în lume şi lumea e în mine; Dumnezeu e în lume şi lumea în Dumnezeu; Eu sunt în Dumnezeu şi Dumnezeu e în mine; Eu, Lumea şi Dumnezeu suntem un singur lucru, de nedespărţit şi de

neconfundat; nenăscut şi nepieritor; fără limite, fără scop, fără cauză; dintotdeauna, mereu aici şi necondiţionat. Mă ştiu pe mine şi ştiu lumea şi-1 ştiu pe Dumnezeu; sunt şi lumea este, şi Dumnezeu este şi dincolo de aparenţe noi suntem Unul singur. Acesta e cântecul ultim al subiectului asumat dimensiunii divine, integrat monadei suverane.

Paradigma pneumatologică

Angajamentul de a fundamenta o structură explicativ-comprehensivă accesibilă înţelegerii cu care noi putem încă opera justifică libertatea opţiunii pentru aceea care ni se prezintă drept cea mai completă, mai cuprinzătoare, chiar dacă într-o oarecare măsură, asemeni celorlalte, vulnerabilă la critici, susceptibilă de a fi contestată sau împinsă până la limita discreditului. Orice avânt în sensul cunoaşterii imensităţii complexe a lumii este întrucâtva pueril şi de aceea solicita compasiune şi chiar mirare. Patima filosofică însă nu se poate lecui de atare avânturi, ceea ce o face încă admirabilă în consecvenţa-i utopică, ceea ce o menţine fascinantă în putefea regenerării patosului paradigmatic. Printre alte explicaţii posibile, de vreme ce deja am întreprins de-a lungul unei cărţi acum pe sfârşite un constant efort de înţelegere, nu va fi stingheritor dacă se va admite şi aceea pe care am denumit-o, şi solicitat-o constant implicit sau explicit - paradigma pneumatologică. Previn încă de pe acuma asupra înţelesului necoincident în doctrina angajată aici cu cele licitate de către I.P.Culianu, pe urmele gnosticilor sau a fiziologiei de origine aristotelică. Acolo pneuma este o substanţă precis mediatică între trup şi suflet, având compoziţie similară sferelor astrale faţă de care şi întreţine o continuă simpatie. în virtutea compoziţiei astrale pneuma garantează corelativitatea constantă a genului corporal cu cel sufletesc universal:

Fără această pneuma astrală, sufletul şi trupul ar fi complet inconştiente unul faţă de altul, oarbe cum sunt, fiecare, la domeniul celuilalt. Căci sufletul nu posedă nicicum vreo deschidere ontologică ce să-i îngăduie să privească în jos, în vreme ce trupul nu-i decât o formă de organizare a elementelor naturale, o formă ce s-ar dezagrega imediat fără vitalitatea ce-i este asigurată de suflet. In sfârşit, toate activităţile vitale precum şi mobilitatea, sufletul nu le poate transmite

trupului decât prin intermediul acelui proton organon, aparatul pneumatic situat în inimă[1].

Am folosit acest citat pentru a fi vădită accepţiunea fundamental diferită cu care operez în continuare. O arheologie a doctrinelor pneumatologice sau măcar o monografie tematică este cu totul străină de interesele asumate aici. Ceea ce tind, într-un final patos filosofic, este conturarea fiziologiei proprii a ceea ce consider a fi paradigma pneumatologică. Sensurile analogice imediat operabile ale pneumei sunt date de ontologia Duhului, a Sufletului universal, a Respiraţiei cosmice (mitologia brahmanistă), a Pleromei sau Plenitudinii-Vacuitate ca stare paradoxală determinat-indeterminată. Fără a fi considerată principiu, pneuma e totuşi unic vehicol universal, ale cărui accidente modale sunt vehicolul noetic, cel vital, formal şi senzorial; cu restricţia implicată de explicaţia analogică pneuma poate fi considerată şi *substanţa* medium ce facilitează proiecţia plurifiantă a genezei cât şi restituirea unifiantă a conversiei, transferul bipolar Unu-Multi-plu-Unu, Principiu-Fenomen-Principiu. Desigur, e asumată implicit schema unităţii principiale, a metafizicii moniste şi a circuiarităţii fenomenologice Natură-Timp. Pneuma este un gen ontologic indeterminat dar cu necesitate Act, adică definit de imperativul prezenţei. Indeterminat fiind are funcţie ubicuă, pătrunde, deţine/asumă şi receptează determinaţiile individualizatoare pe care le comunică în creaţie obiectelor cosmic individuate; ia orice formă, asumă orice conţinut, comunică orice calitate sau informaţie/mesaj, pentru orice grad de realitate, în orice structură definită. Ca unică *substanţă* mediu este evident că trebuie să-şi păstreze statutul permanent Actual. Observaţia de detaliu ce se impune e aceea că a fi Act pentru pneuma nu înseamnă a succeda în modul naturalizării unei pure potente, a căpăta atribute şi determinaţii care anterior erau simple posibilităţi. Pneuma e Act în sine fără să derive dintr-un posibil şi fără să necesite atribute de identitate formală, substanţială, modală, individuală. In înţelesul major pneuma este Actualitatea ca Gen prim şi totodată *substanţa* actualizării oricărei specii de realitate. Este fiinţa Actului ce întemeiază fiindurile/fenomene accidente cosmologice - în sens de realitate structurată conform unei scheme de ordine raţional teleologică. Pneuma este mişcare şi prezenţă deopotrivă; nu atât mişcare în vederea unei actualizări sau orientată spre scop cât mobilitatea Act continuu; ca suflu mobil nu e generată de o cauză şi nu provine dintr-un izvor a cărui

originalitate să-i inducă privaţia cauzală; este mai curând suflu mobil perpetuu autogenerativ şi autocentric în a cărui fenomenalitate survin formele cosmice şi se retrag ciclic. Apariţia modurilor, formelor, calităţilor, individuaţiilor şi a reţelei relaţionale nu e decis pneumatic. Principiul creator proiectant de forme recurge la suportul pneumatic în scopul obiectivării a ceea ce prin necesitate providenţială trebuie să fie, să-şi găsească prezenţă, act şi naturalitate. Ca *substanţă* primă şi suport obiectivant pneuma este şi mediul actualizărilor plurifice care se constituie în categoria diversităţii aparente. In ubicuitatea ei omniprezentă şi indefinibilă pneuma se manifestă numai în instituire epifenomenală, transferându-se alterat în vehicolele derivate: viaţă, lumină, noetic, senzorial, temporal; vacuitatea, vidul sau abisul/neantul ca şi plenitudinea îi devin nu forme identice cât metafore comprehensive, atâta vreme cât toate sunt deopotrivă formulări la limita neînţelegerii arbitrar lingvistice sforţându-se a numi un indicibil. Astfel pneuma e comportamentul ultim reductibil al nenumitului *substanţial,* operatorul teoretic de ultimă instanţă menit a fundamenta unitatea primă a realităţii ca Gen ontologic. Lăsându-se impregnată formal, aderând la transferul modal pneuma conferă legătura principiului teologic, spiritual(noetic), psihic şi somatic; circulă între ele asemeni unei seve purtătoare de viaţă, menţinându-le într-o entelehie circular mobilă. Ca metaforă substanţialistă pneuma este ultimul mod ireductibil, simplicitatea ca unitate şi omogenul ca fiinţă. Dincolo de ea, ca operaţie intuitiv-cogitativă nu se mai poate opera în sensul regresului către originar, simplu, unific, fundamental. Ea este fundamentul a tot ceea ce apare într-un mod sau altul, într-o dimensiune sau alta, într-un timp sau altul, ceea ce se constituie ca lume şi se pierde, ceea ce se reprezintă şi se retrage în absenţă. Aşa cum nu vedem vântul dar îi simţim puterea, îi auzim şuşotelile printre frunze, îl bănuim agitând valurile mării şi suflând norii leneşi şi avem certitudinea că e acolo, tot astfel nu experimentăm pneuma dar vedem născându-se stele, galaxii, lumi, fiinţe vii, fenomene ordonate şi le vedem apoi dispărând şi fiind înlocuite, înţelegem că o fiinţă unică atotprezentă şi stăpână le face şi desface pe toate, ţese pânza cosmică şi o destramă cu aceeaşi solemnă indiferenţă cu care ziua urmează nopţii şi noaptea zilei.

NOTE:

PARTEA I.

Capitolul 1

1. Cf. Heraclit, fragmentul B.30, în *Filosofia antică,* ed. Minerva, Bucureşti, 1975, antologie filosofică, p.21
2. *ibid.,* B.50, p.21
3. *ibid.,* B.8, p.22
4. *ibid.,* B.31,p.21
5. Cf. Ananda K. Coomaraswamy - *Hinduism şi budism,* ed. Timpul, Iaşi, 1997
6. Cf. Platon - *Timaios,* 30.c, în *Opere,* vol.VII, traducere de Cătălin Partenie, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc. 1993, p.144
7. *Cf.ibid,* 31.b,p. 145
8. *Cf. ibid,* 32.c-d, 31.a-b, p.146
9. *Cf. ibid.,* 33.b-c, pp. 145-147
10. C/;Mf.,36.e,p.l49
11. *Cf.ibid.,* 39.d-e,p.l52
12. *Cf. ibid,* 53.b-c, pp.168-169
13. *Cf. ibid, 53.d-e,p.169*
14. *Cf.ibid,51 h,* p.174
15. *Cf.ibid, 51.c,p.H4*
16. C/^W.,58.c,p.l75
17. *Cf. ibid, 92.c,p.215*
18. *Cfibid.,4S.b,* p.162
19. C//Z)^.,49.a-b, p.163
20. C//6W., 50.d-e,p.l65
21. C/7 tfirf., 50.c-d-e, pp.165-166
22. *Cf. ibid,* 52.d, p. 167
23. *Cfibid.,8\.a-b,* p.203

Capitolul 2

1. Cf. Avicena - *Despre iubire,* în Revista de istorie şi teorie literară, nr. 1 -2, 1989
2. Cf. I.P. Culianu - *Eros şi magie în Renaştere 1484,* Ed. Nemira, Buc, 1994
3. Cf. Marsilio Ficino - *Asupra iubirii, comentariu la Banchetul lui Platon,* Ed. de Vest, Timişoara, 1992, p.94
4. *ibid., p.98*

5. *ibid, p.99*
6. *ibid., p.101*

Capitolul 3

1. Cf. Marsilio Ficino, op. cit, p.127
2. *ibid, p.121*
3. *ibid,* p.128
4. ittrf.,p.l28
5. *ibid.,* p.132
6. z'iiaf., p. 133

Capitolul 4

1. Cf. M. Ficino, op. cit., p.106
2. *ibid.,p.\01*
3. iW«f, p.108
4. Cf. Platon - *Republica,* în Opere vol.V, Ed. Ştii nțifică şi Enci-clopedică, Buc. 1986, partea III, fragm. de la 504.a la 509.d
5. Cf. M. Ficino, op. cit., pp. 108 -109

Capitolul 5

1. Cf. M. Ficino, *ibid,* pp.110-111
2. *ibid, p.U2*

Capitolul 6 1.

Cf. M. Ficino, *op. cit.,* p.116

Capitolul 7

1. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* pp. 116-117
2. *ibid,* pp.120-121
3. *ibid, p.\2*
4. *ibid, p.\22*
5. *ibid, p.124*

Capitolul 8

1. Cf. Platon - *Banchetul,* trad. C. Papacostea, Ed. de Vest, Timişoara, 1992, Cuvân - tarea lui Pausanias, fragm. de la 180.c -d la 185.C
2. *Cf. ibid,* p.25
3. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* pp.118-119
4. Cf. Orfeu - *Imnun,* Ed. Univers, Buc, 1972, p.18, vs.5

5. *ibid*, pp.19-2'0
6. Cf. Orfeu - *Poeme,* Ed. Minerva, Buc, 1987, trad. Ion Acsan, p.189
7. *ibid,* p.187
8. *ibid, pp.\91-192*
9. ibid, p.107
10. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* pp.135-136
U.ibid, pp.136-137

Capitolul 9

1. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* p. 138
2. ifcict, p.138
3. iZ>ia?.,pp.l38-139
4. *ibid., p.\46*
S.ibid.,p.\40
6. i£jrf.,p.l41

Capitolul 10

1. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* pp.144-145
2. *ibid, p.\45*
3. *ibid, p.145*
4. i\>z'<£, p.156
5. *ibid, p.\59*
6. ibid, pp.159-160

Capitolul 11

1. termen neomologat încă în Ib. română pentru motivul suficient că nu a fost întrebuințat; e constituit ad-hoc pentru a sugera posi-bilitatea asumării uni-totalității realului ca rezonanță completă. Explicațiile din text le consider suficiente pentru a lămuri înțelesul lui.
2. Cf. M. Ficino, *op. cit,* p.162
3. *ibid,* pp.162-163
4. *ibid, p.\S4*
5. vezi I. P. Culianu, *op. cit.*
6. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* p.185
7. *ibid.,pAS5*
8. *ibid* p. 200

Capitolul 12

1. Cf. M. Ficino, *op. cit.,* pp.201-202
2. *ibid, p.202*
3. *ibid, p.2Q2*
4. *ibid,* pp.226-227

PARTEA II-A

Capitolul 1

1. Cf. Kojeve - *Essai d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne,* Ed. Gallimard, Paris, 1973
2. Cf. Galperine, Marie-Claire - *Introducere la Despre principii a lui Damascius,* Ed. Verdier, 1987
3. Cf. *op. cit.,* p.569

Capitolul 2

1. Cf. Proclos - *Elements de Theologie,* trad. Jean TrouillardAubier, Paris, 1965.
2. Cf. introducerii la El. Th.
3. Cf. introducerii la El. Th.

Capitolul 3

1. Cf. Proclos - *El. Th.,* în ediția franceză
2. *ibid.,* p.66
3. *ibid,* p.69
4. *ibid,* p.71
5. *ibid,pi A*
6. *ibid.,* p. 75 şi infra, explicația tz. 21
7. *ibid.,* p. 76
8. *ibid,* p.79
9. *ibid, p.82*
10. *ibid., tz.23*
11. *ibid.,p.$6*
12. *ibid.,tz.52,* p.92
13. i6W.,p,101
14. *ibid., p.101*
15. *ibid., p.103*

Capitolul 4

l.Cf. Proclos, *El.Th.,p.* 115 2.
i&rat, tz.101 3.î7>W.,p.l22
4. iiirf., tz.lll
5. *ibid., p.\27*

Capitolul 5

1. Cf. Proclos, *El.Tk,* ed. cit., tz. 114
2. *ibid,* tz.115
3. *ibid, p.* 131
4. *ibid,* tz.120
5. ZT/V/.,p.135
6. *ibid,* tz.129
7. *ibid.,* tz.134
8. *ibid., tz.\46*
9. *ibid, p.\50*
10. *ibid., tz.\64*

Rezumat:

1. JAM£, p.173

PARTEA III-A

Capitolul 1

1. în Fritjof Capra - *Taofizica,* ed. Tehnică, Buc. 1995, p.256, după P. Reps - Zen Flesh, Zen Bones (Anchor Books, New York, p.104)
2. Explică identitatea „în mic" şi „în mare" a universului formal, singurul pe care prejudecăţile unei tradiţii ontologice somatofile sunt dispuse să-1 valideze sub categoria realului.
3. Teză ce trimite la paradigma pneumatologică a părţii finale
4. Cf. Hermes Mercurius Trismegistos - *Filosofia hermetică,* Ed. Univers enciclopedic, Buc. 1995
5. *ibid,pp.* 173-174
6. *ibid,* pp.174-175
7. *ibid, p.175*
8. *ibid.,pA75*

Capitolul 2

1. Cf. Fii. herm., cartea X., p.67
2. *ibid.,* pp.67-68
3. *ibid, pp.70-7*

Capitolul 3

1. Cf. Hermes Mercurius Trismegistos, *op. cit,* Cartea II, *Poimandres,* p.19
2. *Cf op. cit,* p.29

3 *ibid.* pp.29-30
4 *Cf. op. cit.,* cartea IV, p. 31
5 *ibid,* p.32
6 *ibid,* p.32
7 *ibid.* p.33
8 *ibid.* p.33
9 *ibid.* p.33
I . ,p.34
1 . ,p.39
1 . ,p.39
1 . ,p.40

Capitolul 4

1. *Cf. op. cit.,* cartea V, p. 41

Capitolul 5

1 *Cf. op. cit.,* cartea XI. p.76
2 *ibid.* p.79
3 *ibid.* p.79
4 *ibid.* p.80
5 *ibid.* p.80
6 *ibid.* p.81
7 *ibid.* p.83

Capitolul 6

1. *Cf. op. cit.,* definițiile lui Asclepios, pp. 172 -173
2. *ibid, p.\7T>*
3. *ibid, pp.* 173-174
4. *ibid, p.\74*
5. *ibid, p.175*
6. ibid., p.175
7. ibid, pM5

Capitolul 7

Cartea către Tatius, p.180 şi infra.

1 *Cf. op. cit,*
2 *ibid.,p.\&2*
3 *ibid,* p.182
4 *ibid.,p.m*
5 *ibid.,* p.182
6 ;'Z>W.,p.l83

Capitolul 8

\. *Cf. op.* cz'f., p.184
2. z*W., p.185
3.ibid.,pA86

Capitolul 9

1. *Cf.op. cit.,* p.188
2. z'Wrf., p. 190
3. *Cf. op. cit., Fragmente din scrierile lui Hermes către Ammon,* p.194
4. z/W., p. 194

Capitolul 10 1. Cf. I.P. Culianu -

Eros şi magie în Renaştere 1484, ed. cit, p.25

CUPRINS

Prefață 5
Cuvânt prealabil..... 7

PARTEA 1 25
Capitolul 1 Despre unitatea magică a lumii 25
Capitolul 2 Cosmosul erotic 39
Capitolul 3 Erosul - principiu, esență şi scop..... 51
Capitolul 4 Triada *bine, frumusețe, dreptate* 62
Capitolul 5 Centralitate şi circularitate 73
Capitolul 6 Fiziologia luminii 81
Capitolul 7 Strălucire - pasiune..... 88
Capitolul 8 Arheologia iubirii..... 99
Capitolul 9 Sufletul ca element identitar. 140
Capitolul 10 Rațiunea/lumina este „casa"sufletului 152
Capitolul 11 Criteriile frumuseții 163
Capitolul 12 Ce este adevărata magie?
Cine este adevăratul magician?..... 178

PARTEA A II-A..... 183
Capitolul 1 Probleme şi categorii specifice neoplatonismului.... 183
Indicibilul..... 186
Unul / unitatea..... 190
Non-unul şi non-unitatea..... 195
Pluralitate..... 196
Procesie 198
Capitolul 2 Henadologia / Henofania la Proclos 200
Capitolul 3 Participația modală..... 205
Capitolul 4 Conversie - cunoaştere 237
Capitolul 5 Henadă - divinitate..... 242

PARTEA A III-A..... 255
Capitolul 1 Unitate şi relaţie în sinteza hermetică 255
Capitolul 2 Elemente de onto - teologie..... ...272
Capitolul 3 Cosmogonia hermetică 282
Capitolul 4 Diada manifest - nemanifest..... ..298
Capitolul 5 Esenţa noetică 301
Capitolul 6 Teza continuităţii solare..... 307
Capitolul 7 Corespondenţe..... 316
Capitolul 8 Energologie şi psihologie..... 325
Capitolul 9 Veghea divină..... 331
Paradigma pneumatologică..... 344
Note..... 347

1 ţ|ţrinţ£^f f -*